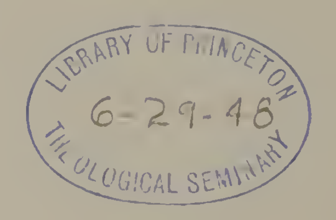
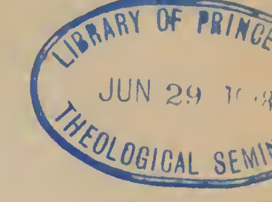


ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS.



HISTORIA
DE LA
FILOSOFÍA ESPAÑOLA.

ÉPOCA DEL RENACIMIENTO.
(SIGLO XVI)

Por el

Doctor MARCIAL SOLANA.

Obra laureada por la Asociación con el Premio Echegaray.

TOMO TERCERO.



Domicilio social: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
Valverde, 22.-Teléfono 12.529.
MADRID.
1940.

LICENCIA ECLESIÁSTICA:

NIHIL OBSTAT.
Dr. Augustinus Tobalina
Censor
(Rúbrica)

IMPRIMATUR.
Santanderii, 8 augusti 1941.
† Iosephus, Episcopus Santanderiensis.
(Rúbrica)

ALDUS, S. A. de Artes Gráficas, Santander-Madrid.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVI.

TOMO TERCERO.

ÍNDICE DE LOS CAPÍTULOS

LIBRO SEXTO.

FILÓSOFOS ESCOLÁSTICOS.

CAPÍTULO II.

Fray Domingo de Soto

CAPÍTULO III.

Fray Melchor Cano.

CAPÍTULO IV.

Fray Bartolomé de Medina.

CAPÍTULO V.

Fray Domingo Báñez.

CAPÍTULO VI.

Fray Tomás de Mercado.

CAPÍTULO VII.

CAPÍTULO VIII.

Fray Diego de Zúñiga.

CAPÍTULO IX.

Otros varios escolásticos agustinos.

CAPÍTULO X.

Fray Francisco Zumel.

CAPÍTULO XI.

Fray Pedro de Oña.

SECCIÓN TERCERA.—ESCOLÁSTICOS JESUÍTAS.

CAPÍTULO PRIMERO.

El Cardenal Francisco de Toledo.

CAPÍTULO II.

El P. Pedro de Fonseca y los Conimbricenses.

CAPÍTULO III.

El P. Benito Pererio.

CAPÍTULO IV.

El P. Luis de Molina.

CAPÍTULO V.

EL P. GABRIEL VÁZQUEZ.

CAPÍTULO VI.

EL P. FRANCISCO SUÁREZ.

CAPÍTULO VII.

EL P. GREGORIO DE VALENCIA.

CAPÍTULO VIII.

El P. Juan de Mariana.

CAPÍTULO IX.

SECCIÓN CUARTA.—ESCOLÁSTICOS FRANCISCANOS.

CAPÍTULO PRIMERO.

Fray Alonso de Castro.

CAPÍTULO II.

Otros escolásticos franciscanos.

SECCIÓN QUINTA.—ESCOLÁSTICOS DE DIRECCIÓN VARIA E INDEPENDIENTE.

CAPÍTULO PRIMERO.

Diego Tapia de Aldana.

CAPITULO II.

LIBRO SEXTO.

FILÓSOFOS ESCOLÁSTICOS.

PROEMIO.

I. Estado de la Escolástica al comenzar el siglo XVI.

Al hablar de Juan Luis Vives (1) vimos cuál era el estado de la Lógica escolástica al principiar el siglo XVI, exponiendo los defectos que la oscurecían y afeaban, fundándonos en el testimonio de autores sensatos y que conocieron por sí mismos la realidad del mal. Los mismos defectos aquejaban a toda la Filosofía. Precisamente, una de las causas que produjeron la decadencia de la Escolástica fué el daño que la Lógica, así viciada, causó a las restantes partes de la Filosofía.

Consistía el mal, y la decadencia de la Escolástica al comenzar el siglo XVI, en algo concerniente a la materia de los estudios, como era la enorme abundancia de cuestiones inútiles y baldías y el predominio casi exclusivo que se daba a la Dialéctica con perjuicio evidente del resto de la Filosofía; pero, sobre todo, la enfermedad estaba, principalmente, en lo atañente al método.

No trataban propiamente los maestros de Filosofía de enseñar esta ciencia soberana, sino de comentar y explicar los textos que entonces gozaban de mayor crédito. Se tenía fe ciega en las doctrinas de los que se consideraban maestros, y, sobre todo, en las palabras de Aristóteles. No obstante, y aunque parezca contrario a esta tendencia, existía una verdadera monomanía discutidora, que tenía por fin, no ya averiguar la verdad, sino vencer en el torneo intelectual. En estas discusiones se empleaban con frecuencia, y hasta en asuntos graves, argumentos fútiles y pueriles, haciéndose las disputas verdaderamente interminables, porque los contendientes no se detenían al llegar a lo evidente, y sólo había un valladar que no se atrevían

(1) Libro I, cap. II, §. III, t. I, págs. 49 a la 63.

a franquear: la contradicción consigo mismos. Como procedimiento racional empleaban tan sólo el silogismo, relegando al olvido la inducción y sus bases: la observación y la experiencia, cual si fueran instrumentos, si no perjudiciales, inútiles, por lo menos. La intransigencia con que se defendían las propias opiniones era extremada y desconcertante por lo necia e irracional. Y, por último, el fin que se perseguía con los estudios filosóficos no era la adquisición de la verdad y de la ciencia, sino el logro de ventajas personales. Por esto la pereza mental lo invadía todo: se rehuía el trabajo serio, se disminuía el tiempo dedicado a los estudios filosóficos, y para realizarlos se utilizaban preferentemente sumas y compendios, harto mal hechos muchas veces; y si no se abandonaron por completo las obras de los grandes filósofos, se las consultaba sin crítica alguna, en ediciones mendosas, atribuyendo a estos maestros libros y pasajes que no habían escrito y opiniones que jamás habían enseñado.

En la concepción de las ideas filosóficas reinada una oscuridad extraordinaria, que se extendía hasta los conceptos más claros y sencillos; y cuando se querían aclarar las cosas, a veces, se daba en nuevos y más grandes embrollos, añadiendo tinieblas a tinieblas.

Respecto a la presentación lógica de las ideas filosóficas, el mal era correspondiente a los anteriores. Abundaban las expresiones oscuras y hasta ridículas, y no escaseaban las que encerraban contradicción en sus propios términos. Se empleaban frecuentemente razonamientos sofísticos, aptísimos para inducir a error; y la prolijidad con que se desenvolvían las cuestiones más nimias, y aun aquellas en que la brevedad era obligatoria, resultaba desesperante en extremo.

Del lenguaje que para declarar sus pensamientos utilizaban estos escolásticos, no es menester hablar. Sabido es que era tan bárbaro y rudo, y tan contrario a las normas de la buena locución, que, a veces, degeneraba en un verbalismo realmente ininteligible.

Si este cuadro parece a alguien exagerado, convendrá que quien tal piense coja en sus manos y lea alguno de los libros de estos escolásticos de fines del siglo XV o principios del XVI, con preferencia de alguno de los que vivieron en París; y después de haber pasado la vista por las primeras páginas (que es posible que no tenga paciencia para más) seguramente dirá que mi pintura es pálido reflejo de la realidad.

La causa de todos estos males que agobiaban a la Filosofía escolástica al comenzar el siglo XVI no estaba en las doctrinas, que tenían

vitalidad propia tan pujante y robusta como lo prueba el hecho de no haber perecido en manos de semejantes ergotistas; la causa de estos defectos se hallaba en los hombres y en los métodos científicos. Era que los entendimientos de tales escolásticos resultaban harto débiles para sostener todo el peso de las doctrinas y demostraciones que caracterizaban a la Escuela; era que dominaba en aquellos hombres la petrificación y la repetición mecánica de la fórmula tradicional impuesta; era que, como escribió Menéndez y Pelayo: «la escolástica, después de haber llegado a la cumbre en la *Summa Theologica*, se había dormido sobre sus laureles, y vivía de su propia sustancia, infiel al principio de indagación racional» (2).

Por esto, el remedio de tales defectos había de consistir en una reforma eficaz y sana de los métodos y procedimientos filosóficos, que sirviera para sacudir la pereza mental de los hombres y que encauzara rectamente a estos en el estudio y exposición de los escolásticos del siglo XIII, y les hiciera, además, mejorar las doctrinas de la Escuela conforme lo pedían el progreso de los tiempos y nuevos factores que al nacer la Edad Moderna se presentaron en el mundo filosófico.

II. Participación de los filósofos españoles en la decadencia de la Escolástica y en el remedio de este mal.

Uno de los caracteres más salientes que en todas las épocas han distinguido a los ingenios españoles que se han dedicado a la Filosofía ha sido la propensión a la agudeza mental. Unida a esta otra nota peculiar de nuestra raza: la extremosidad, fácil es suponer que los españoles habían de ser entre los escolásticos decadentes de los comienzos del siglo XVI de los más empecatados y tortuosos.

Así sucedió, en efecto; y así nos lo muestran la realidad y la historia. Lo dice Juan Luis Vives, gran conocedor, por propia vista, de los hombres que, sobre todo en París, torturaban los ingenios y hacían agonizar a la buena Filosofía: «Pars maxima doctorum hominum totam hujusce rei culpam in Hispanos, qui istic sunt rejicit, qui ut sunt homines invicti, ita fortiter tuentur arcem ignorantiae, et optima ingenia, ubi intenduntur, valent, tradunt sese his deliramentis, fiunt in illis summi, siquidem in re infima et despi-

(2) *Historia de las ideas estéticas en España*, cap. VIII, t. II, Madrid, 1884, página 182.

catissima quisquam summus esse potest, ita eos pessime mereri ajunt de toto studio Parisiensi, ut qui illud infame apud gentes omnes reddant» (3).

Mas si en sufrir los males y defectos de la Escolástica decadente fueron los nuestros de los más castigados, en corregir aquellas enfermedades, y en sacar a la Escolástica del abismo en que yacía y agonizaba, fueron, también, los españoles los primeros y más insignes. Aquella vehemente exhortación de Vives a los españoles: «Nostros tamen Hispanos non tam moneo, et hortor, quam per quicquid est sacrorum obtestor obsecroque, ut finem jam faciant ineptiendi, ac delirandi, et pulcherrima ingenia studio dedant rerum pulcherrimarum, ut quemadmodum multis dotibus sumus ceteris gentibus superiores, ita et simus eruditione, quae si aliqua ingenia decet, nostra profecto decet» (4), tuvo plena eficacia y realización. Desde que se inició y arraigó esta reforma: «Los nuevos escolásticos, como dice Menéndez y Pelayo, no fueron ya bárbaros, por lo menos con aquella barbarie pertinaz y repugnante de los anteriores; no se entretuvieron en *sofisterías*, a lo menos deliberadamente y con insistencia; fueron grandes filósofos, grandes teólogos, dignos discípulos de Santo Tomás» (5). Más aún, desde que principió esta reforma de la Escolástica: «Ninguna nacion puede gloriarse de haber tenido tantos y tan sabios escritores como nuestra España..., con la particularidad de que nadie hizo mejor uso que ellos de las sutilezas Escolasticas», según escribió Don Tomás Lapeña (6).

Y es que los grandes escolásticos españoles de esta época supieron aprovechar lo bueno y aceptable que en sí llevaba el Renacimiento: la tendencia crítica, el esmero en el lenguaje y en las formas...; y, aplicando acertadísimamente todos estos procedimientos nuevos a las doctrinas que constituían el fondo perenne de la Filosofía de la Escuela, no sólo purgaron a esta de los defectos y máculas que la tenían en trance de muerte, sino que la elevaron a una perfección tal vez mayor que la que había alcanzado en sus mejores días del siglo XIII.

Egregios escolásticos españoles del siglo XVI fueron los que principalmente reformaron y perfeccionaron los métodos filosóficos; los

---

(3) Al principio de la epístola *In pseudo dialecticos*, t. III, Valencia, 1782, de las obras de Vives publicadas por Don Gregorio Mayans y Siscar, pág. 38.

(4) Al fin de la carta *In pseudo dialecticos*, t. III de las obras de Vives, ed. cit., págs. 66 y 67.

(5) *La Ciencia española*, t. II, Madrid, 1887, pág. 20.

(6) *Ensayo sobre la Historia de la Filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días*, t. II, Burgos, 1807, cap. VII, §. V, pág. 191.

que, cuando lo pedían las circunstancias, fundieron en nueva síntesis la doctrina filosófica de la Escuela, con arreglo a lo que exigían los tiempos modernos; los que, no contentos con dominar las ciencias hasta entonces conocidas, crearon otras nuevas, como la Lógica de la Teología, la Filosofía del Derecho, el Derecho Penal, el Derecho Internacional y de Gentes...; los que, penetrando en los arcanos más recónditos de la divinidad y de la libertad humana, dieron soluciones diversas, y todas aceptables, al dificilísimo problema de coordinar y armonizar la infrustrabilidad de la acción divina y la libertad de las determinaciones humanas; los que iniciaron los llamados sistemas morales y cimentaron el probabilismo; los que propusieron y enseñaron mil y mil doctrinas filosóficas de originalidad evidente...; en suma, los que llevaron a feliz término empresas tan gigantescas que darían envidia, si los santos pudieran tenerla, a los dos escolásticos más grandes que ha conocido la historia: el Doctor Angélico y Duns Escoto.

En este sentido tuvo muchísima razón Don Juan Pablo Forner cuando dijo que: «lo que tiene de malo el Escolasticismo no lo adquirió en España (7); lo que tiene de bueno aquí lo adquirió...; y ni Italia, ni Francia, ni Alemania, ni Inglaterra negarán jamás justamente que entre nuestros grandes Escolásticos y los suyos hay la misma diferencia que entre los doctos del siglo XVI y los del XII. En este todo fué rudeza, todo obscuridad; en aquel todo elegancia, todo luces» (8).

Y este merecidísimo influjo que, por las razones indicadas, lograron adquirir en la Filosofía Escolástica los grandes españoles del siglo XVI, no fué un fenómeno pasajero y transitorio, sino algo que dura y durará mientras haya en el mundo filósofos escolásticos; fué una influencia que un tudesco, no un español, el Cardenal Francisco Ehrle, tiene por: «más amplia, más directiva y duradera que lo había sido en los tiempos pasados la de Santo Tomás y la Escuela Franciscana» (9). Y juzgando esta reforma de la Escolástica llevada a cabo por España con criterio filosófico escolástico, hay que decir

---

(7) Aunque, como antes dije, los españoles fueron de los escolásticos decadentes más empedernidos, ordinariamente no vivían ni filosofaban en España, sino en París. Por esto, la frase de Forner no es inexacta.

(8) *Oración apologética por la España y su mérito literario*, 1.ª parte, página 65 de la edición hecha en la Imprenta Real de Madrid en 1786.

(9) *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. I. La Escuela salmantina*, pág. 5 de la edición castellana hecha por el P. José M. March, S. J., Madrid, 1930.

con Don Alejandro Pidal y Mon: «Si Santo Tomás, el representante más autorizado de la Filosofía peripatético-escolástica, se hubiera levantado de su tumba, estaría al lado de los adversarios y de los reformadores [de la Escolástica], antes que al lado de los corruptores» (10).

III. Plan para el estudio de los filósofos escolásticos españoles del siglo XVI.

El estudio de la Filosofía Escolástica en la España del siglo XVI debe tener dos partes, evidentemente distintas: Escolástica decadente y Escolástica reformada.

La Escolástica española decadente abarca la menor parte del siglo XVI, porque la reforma se inició pronto y arraigó al instante. De aquí que no sea necesario consagrar gran espacio a los escolásticos decadentes, que ni por el número ni por la importancia de sus doctrinas lo merecen. Bastará con estudiar con algún detenimiento al más importante y representativo de todos ellos: el aragonés Gaspar Lax, y hacer luego algunas indicaciones sobre los más famosos de los restantes.

Lo que, por todos conceptos, requiere estudio detenido y profundo es la Escolástica reformada: porque en cuanto al número de autores, muy exactamente puede decirse respecto al siglo XVI lo que afirmaba en general Menéndez y Pelayo respecto a la Filosofía española de todas las épocas, que los escolásticos representan: «dos terceras partes de nuestra filosofía» (11); y en cuanto a la valía y mérito de los escolásticos españoles de la XVIª centuria se puede sostener lo que escribió el mismo Menéndez y Pelayo, que llenan «una de las páginas más brillantes de nuestra historia científica» (12), y que son «los más ilustres después de Santo Tomás» (13).

Y, ¿cómo hacer este estudio? Es decir, ¿qué división debe adoptarse para clasificar con acierto y orden el número grandísimo de escolásticos buenos e ilustres que, verificada la reforma de la Escuela, produjo España en el siglo XVI?

De nada nos sirve para esto el índice de Bonilla en su proyecto de Historia de la Filosofía Española, que es base de este concurso: porque por lo que atañe a los escolásticos del siglo XVI el índice

(10) *Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1875, cap. V, pág. 183.
(11) *La Ciencia española*, t. II, ed. cit., pág. 3.
(12) *La Ciencia española*, t. II, ed. cit., pág. 31.
(13) *La Ciencia española*, t. I, ed. cit., pág. 123.

susodicho tiene dos defectos: es sumamente incompleto, omite un gran número de autores que una Historia de la Filosofía debe estudiar si aspira a no callar lo verdaderamente importante; y aun los escolásticos que comprende e incluye en la sección que, con poco acierto, llama de *escolásticos modernistas* (adjetivo impreciso y nada claro en este caso), los enumera a voleo, sin que en la colocación de tales filósofos haya un orden racional.

El criterio para la ordenación de estos escolásticos han de ser las distintas direcciones o escuelas que entre ellos se manifestaron dentro de la tendencia general propia de la Filosofía Escolástica. Esto es evidente; y este criterio han seguido los que han intentado clasificar metódicamente la Escolástica española del siglo XVI. Don Gumersindo Laverde divide a estos filósofos: «en *tomistas* (dominicos), *escotistas* (franciscanos), *suaristas* (jesuítas), *baconistas* (carmelitas), etcétera, según que filosofaban *ad mentem divi Thomae, subtilis Scoti, eximii Suarez, doctoris resoluti Joannis Bacon*, etc.» (14). Menéndez y Pelayo divide el «Peripatetismo escolástico» español del siglo XVI en cuatro escuelas: «I. Escuela tomista pura (dominicos y algunos religiosos de otras órdenes, especialmente carmelitas).» «II. Escuela tomista disidente o modificada en algunos puntos (Filosofía jesuítica, suarismo).» «III. Escuela escotista (franciscanos).» y «IV. Escolásticos de otras órdenes (o no pertenecientes a ninguna)» (15).

Yo creo que la clasificación más adecuada es esta; y esta me propongo seguir (16), agrupando a estos escolásticos en cuatro tendencias: tomista, jesuítica, escotista y varia o independiente (17). Me ocuparé, pues, de todos los escolásticos que incluye Bonilla en su índice, y de algunos más que él omite, pero que es indispensable estudiar; y todos irán colocados según el orden racional expuesto.

---

(14) *La filosofía española.* Examen de la obra de este título de Don Luis Vidart, Madrid, 1866. Trabajo de Laverde incluído en sus *Ensayos críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública españolas*, Lugo, 1868, pág. 344.

(15) *Inventario bibliográfico de la Ciencia española*, t. III de la obra de este título. Madrid, 1888, págs. 192-196.

(16) Como se ve, altero el orden con que en el sumario de Bonilla presenta a estos escolásticos, porque, según antes dije, es una colocación sin fundamento racional.

(17) Como estudio de conjunto de las obras de los escolásticos españoles del siglo XVI, no conozco otro que el titulado *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía* por Marcial Solana, Madrid, 1928. De él me serviré en parte al escribir de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Báñez, Alonso de Castro, Molina, Vázquez y Suárez, que son los escolásticos de los que trata el estudio susodicho. Lo advierto desde ahora para no tener que repetirlo con frecuencia.

SECCIÓN PRIMERA.

ESCOLÁSTICOS DECADENTES.

CAPÍTULO PRIMERO.

GASPAR LAX.

I. Noticia biográfica.

Según escribió Don Felipe Picatoste y Rodríguez, Gaspar Lax: «Nació en Sariñena en 1487; estudió en Zaragoza, donde se hizo Maestro en Artes y Doctor en Teología; a la edad de veinte años fué Catedrático de la Universidad de París e individuo del Colegio de la Sorbona. Pasó después a Zaragoza; regentó la cátedra de Juan Jarabal, y a la muerte de este la adquirió en propiedad. En 1559 le atacó duramente la gota y se quedó ciego, y por fin murió el 23 de febrero de 1560, y fué enterrado en San Nicolás de Bari con este epitafio: «Hic jacet Gaspar Lax, Artium et Sacrae Theologiae doctor, Academiae Caesaraugustanae vicecancellarius et Rector, qui obiit 7 idus mensis februarii 1560». Tuvo la fortuna de ser Maestro de Luis Vives en 1512, de San Francisco de Borja en 1525, y tal vez de Calixto II» (1).

II. Nota bibliográfica.

Lax escribió muchísimo (2). Sus obras se pueden dividir en dos grupos: matemáticas y filosóficas; y estas últimas deben subdivi-

(1) *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI*, Madrid, año 1891, págs. 166 y 167.

(2) Para la bibliografía de Lax véanse: sobre los tratados de Matemáticas y Física, la obra de Picatoste, en el lugar citado; y para la bibliografía en general, las *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa aumentadas y refundidas... por Don Miguel Gómez Uriel*, t. II, Zaragoza, 1885, págs. 119 y 120.

dirse en otros dos miembros: obras dialécticas, que son las más, y obras físicas.

Las obras matemáticas de Lax son dos: *Arithmetica speculativa Magistri Gasparis Lax, aragonensis de Sarinyena, duodecim libris demostrata*, impresa en París, en 1515, por Nicolás de la Barre; y *Proportiones magistri Gasparis Lax, aragonensis de Sarinyena*, impresa igualmente en París, en 1515, por el propio Nicolás de la Barre.

Corresponden a la Dialéctica los libros siguientes: *Tractatus exponibilium propositionum Magistri Gasparis Lax, aragonensis de Sarinyena*, impreso en París, en 1507 y dedicado al Prior Don Pedro Sánchez; *De solubilibus et indisolubilibus*, editado en París, en 1511, y también dedicado al Prior Sánchez; *Obligationes Magistri Gasparis Lax, aragonensis de Sarinyena*, estampado en París, por Guillermo Anabat y dedicado a Don Diego de Alcaraz, Arcediano de Valladolid, en 1512; *Tractatus de materiis et de oppositionibus in generali Magistri Gasparis Lax, aragonensis de Sarinyena*, publicado en París, en 1512, por Tomás Hees y dedicado a Pedro Cabrero y a otros tres condiscípulos de éste; *Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali et de earum equipollentiis*, que, como el anterior, editó en París, en 1512, Juan de la Roche; *Tractatus sillogismorum Magistrii Gasparis Lax, aragonensis*, que, en 1519, salió de las prensas parisienses de Guillermo Anabat; *Tractatus summularum Magistri Gasparis Lax, aragonensis*, que, en 1521, imprimió en Zaragoza Jorge Coci y está dedicado a Don Juan de Aragón, Arzobispo de Zaragoza; *Tractatus parvorum logicalium Magistri Gasparis Lax, aragonensis*, publicado en Zaragoza, en 1521, por Jorge Coci; *Summa parvorum logicalium Magistri Gasparis Lax aragonensis*, publicada en Zaragoza, en 1525, por el mismo Coci y dedicada a Don Miguel Cerdán; *Summa opositionum, tam generalis, quam specialis, Magistri Gasparis Lax*, editada en Zaragoza, en 1528, por Pedro Dardouyn y dedicada al susodicho Metropolitano; *De arte inveniendi medium*, estampada en Zaragoza, en 1528, por Pedro Dardouyn; *Summa syllogismorum*, impresa en Zaragoza, en 1528, por el mismo Pedro Dardouyn dedicada a Don Miguel Ximénez de Urrea, Conde de Aranda; *Summa propositionum Magistri Gasparis Lax aragonensis*, en Zaragoza, por el mismo impresor, en 1529 y dedicada asimismo al Conde de Aranda; *Praedicabilia*, el msimo pie de imprenta y la misma dedicatoria; *Quaestiones in libros Peryermenías et Posteriorum Aristotelis*, Zaragoza, 1532, Jorge Coci y dedicado al Conde de Aranda; y *Tractatus consequentiarum Magistri Gasparis*

Lax, aragonensis, idéntico pie de imprenta y dedicado a Don Federico de Portugal, Arzobispo de Zaragoza.

Obras físicas no publicó Lax más que una: *Quaestiones phisicales Magistri Gasparis Lax*, que fué impresa en Zaragoza, en 1527, por Jorge Coci, y está dedicada al Doctor Miguel Donlope.

III. Obras y doctrinas filosóficas de Lax.

Como filósofo tuvo Lax dos épocas claramente distintas: en la primera es representante genuino de los dialécticos empedernidos que agobiaron y arruinaron la Escolástica a principios del siglo XVI; en la segunda procuró corregir este defecto. La primera época coincide con la estancia de Lax en París como profesor de la Universidad francesa; y la segunda, con el magisterio del Escolástico de Sariñena en Zaragoza. Por esto, para ver lo que es la Filosofía de Lax en cuanto escolástico decadente y dialéctico insufrible, lo que más valor e importancia tiene son los tratados que publicó en la primera época, hallándose en París. De ellos me ocuparé, haciendo gracia al lector de los que imprimió en Zaragoza, que ya no tienen este interés.

* * *

TRACTATUS EXPONIBILIUM PROPOSITIONUM MAGISTRI GASPARIS LAX ARAGONESIS DE SARINYENA. Latassa y Gómez Uriel (3) dan como primera edición una hecha en París en 1507. Yo tengo a la vista otra edición de esta obra, cuya portada dice: EXPONIBILIA MAGISTRI GASPARIS LAX ARAGONENSIS DE SARINYENA CORRECTA ET REVISA PER IPSUM, CUM NONNULLIS ADDITIONIBUS EIUSDEM. Según el colofón: «Impressa Parissius... in arte impressoria Johannis de la Roche iussu et expensis Emundi le Fevre bibliopole... Anno domini millesimo quingentessimo duodecimo mensisque octobris vigesima septima die» (4). Según Latassa y Gómez Uriel esta es la tercera edición de la obra (5).

Dedica Lax este libro a un su paisano, Pedro Sánchez, a quien llama «doctori meritissimo necnon dive sedis Caesaraugustanensis priori saluberrimo chritobulo». Ya en esta carta dedicatoria, que Lax fecha: «Ex edibus nostris litterariis parve sorbone alias calvi. Anno a salutifera incarnatione domi septimo et quingentesimo supra

---

(3) Obra y edición citadas, pág. 120.

(4) Manejo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander. Signatura: R-III-11-6. Es un tomo con varias obras de Lax.

(5) Loc. cit.

millesimum Sexto idus Maias», se ve cuál ha de ser el proceder y hasta el estilo que han de caracterizar a Lax, pues para despedirse del Prior Sánchez le dice: «Vale basilice athletice et pancratice» (6).

En este tratado, Lax declara primeramente lo que es la exposición de las proposiciones, a saber: la explicación del sentido oscuro que tiene alguna proposición por razón de algún término sincategoremático expreso o sobrentendido en el verbo o en el participio, en virtud de la cual explicación se declaran y manifiestan el significado y el sentido de tal proposición de modo copulativo, disyuntivo o por algún otro, siempre categórico. Consiguientemente, para Lax proposiciones exponibles son las que necesitan la explicación dicha por el motivo expresado. Luego va estudiando Lax cómo se han de exponer las proposiciones de cada género particular en que deben dividirse las exponibles: universales, exclusivas, exceptivas, reduplicativas, inmediatas, *de incipit et desinit, de differt, de relativis alietatis et diversitatis, de ita et sicut,* de tanto y cuanto, comparativas, superlativas, contingentes, colectivas, infinitas, eternas, de *ly totus,* esenciales e intrínsecas, mensurables y que importan tiempo, y adecuadas.

Después de estudiar el tratado de Lax, creo sinceramente que se puede afirmar que si en las proposiciones exponibles hay oscuridad que requiera explicación, aplicando a esas proposiciones la doctrina del Maestro aragonés, intrincada, confusa y de extensión inacabable, esa dificultad aumenta tanto, que, por caridad, se le puede pedir al Dialéctico de Sariñena que nos deje en la oscuridad primitiva, porque no hay ojos que no cieguen ni cabeza que no se desvanezca en los laberintos del tratado *Exponibilia.* Dos ejemplos, si quiera, para hacer patente esto, tomándolos de lo que hemos indicado al dar noticia de este libro.

Recuérdese la noción que Lax presenta de lo que son proposiciones exponibles; y eso que al declarar esas nociones del Maestro aragonés yo procuré darles la claridad que, evidentemente, no tienen en las páginas de aquel. Si se comparan esas nociones con las que ordinariamente se ofrecen en Dialéctica: proposiciones exponibles son aquellas que resultan oscuras por razón de algunas partículas añadidas a los elementos esenciales de las mismas, y que, por esto, necesitan explicación; y exposición de las proposiciones es la explicación de la oscuridad propia de algunas proposiciones por razón

(6) La edición que manejo, y antes he expresado cuál es, no tiene foliación. Por eso, al citar me referiré siempre al orden de los folios según la colocación de los mismos. Lo transcrito se halla en el fol. 1. v.

de ciertas partículas añadidas a los elementos esenciales de las mismas, diga quien tenga sentido común si las nociones de Lax no son redundantes y tortuosas.

Lax enumera veinte especies de proposiciones exponibles; y las va estudiando una a una con toda detención. Pues bien, para los buenos dialécticos, las especies de proposiciones exposibles se reducen a cuatro: proposiciones exclusivas, exceptivas, reduplicativas y comparativas. Con el estudio de estas cuatro clases de proposiciones exponibles, y la explicación de cómo deben exponerse o aclararse cada una de ellas, basta para dejar debidamente declarado este punto. Vea, por consiguiente, quien entienda de estas cosas si el tratado de Lax no necesita poda, hasta para conseguir el fin didáctico que intenta lograr.

Ahora, para que el lector conozca *de visu* lo que es la manigua de la prosa de Lax, voy a transcribir la parte que consagra a la exposición de las proposiciones de *ly inmediate* (7); y entre las abreviaturas y siglas de la edición, la oscuridad de los conceptos de Lax, y la forma con que se expresa cuando pretende explicarse con ejemplos; diga quienquiera si estos párrafos no resultan tan confusos e insoportables, que a su lado el método y el estilo de Hegel o de Krause son un primor de claridad y sencillez:

**·Prima regula ꝓpositio primi gñis de ly immediate ca
pto isto modo vbi ly post capit aduerbialiter exponitur
ꝑ vnā copulatiuā cui⁹ pria pars est preiacēs ⁊ scda est
vna ꝓpositio negatiua signs sm exigētiā terioꝝ posito
rum ī tali ꝓpōne. Exēplū: ista ꝓpositio immediate post
istud instās erit instās sic exponit: post istud instās erit
instans ⁊ nullū erit instās qn inter illud ⁊ istud instans
erit instās: et postꝗ̃ ly post ī exponibili capit aduerbia-
liter silr capit in exponēte ⁊ includit aliquā deteriatio-
nem importātē tēp⁹ vel instās vel aliqd aliud sm exigē
tiam aliarū exponētiū seu exponibiliū. ·Pariforma ly in
ter qd capit in vltima exponēte vt includit silem deter-
minationē sic ꝙ sensus vltime exponēt is est ⁊ nullū erit
instās post istud instās qn in aliquo tpe vel instāti inter
illud ⁊ istud erit instās.** (8)

(7) Fols. 50 v. al 59 r., sin numeración. Ed. cit.
(8) Fols. 50 v., sin numeración. Col. 2.ª. Ed. cit.

Supongo que el lector habrá encontrado más claro que la luz del mediodía el modo de exponer las proposiciones de *ly inmediate* en las que el término se toma adverbialmente. El ejemplo que para ello aduce Lax no puede ser más claro. Véalo, si no, quien lo dude: La proposición: inmediatamente después de este instante habrá instante, se expone así: Después de este instante habrá instante y no habrá instante, porque entre este instante y aquel instante habrá instante.

* * *

Según Latassa y Gómez Uriel (9) en 1511 publicó Lax en París un tratado DE SOLUBILIBUS, ET INDISOLUBILIBUS. Yo tengo a la vista la que, según los mismos bibliófilos (9), es segunda edición de esta obra: INSOLUBILIA MAGISTRI GASPARIS LAX ARAGONENSIS DE SARINYENA NOVITER IMPRESSA ET PER IPSUM CORRECTA, edición que fué impresa: «Parisius expensis... Hemondi le fevre... Anno domini millesimo quingentesimo duodecimo quarto Martii» (10).

Dedica Lax este libro a Don Pedro Sánchez, Prior de la Seo de Zaragoza, a quien califica con el barroquismo prebarroco que da a ver este encabezamiento de la epístola dedicatoria, fechada en París «anno a salutifera incarnatione domini octavo et quingentesimo supra millesimum XIV Kalendas augustas»: «Gasparis lax virtutum natureque dotibus quibus exuberanti et iuris pontificii doctori meritissimo necnon dive sedis cesaraugustanensis priori saluberrimo Petro Sanchez felicitatem» (11).

Trata Lax en este libro de resolver cuatro cuestiones atañentes a las proposiciones insolubles: 1.ª Si hay alguna proposición que pueda convertirse en falsa o imposible, o significar, por reflexión, que algo es de modo distinto de como es. 2.ª Si así hechas falsas las proposiciones pueden encontrarse algunas de ellas que sean a la vez verdaderas o falsas siendo contradictorias. 3.ª Si puede haber alguna proposición insoluble que sea a la vez y copulativamente tomada verdadera y falsa, posible e implosible, contingente y necesaria. 4.ª Si puede haber algún caso en el que una misma proposición insoluble pueda a la vez engañar y no engañar, errar y no errar. Examina Lax estas cuatro cuestiones porque cree que una

(9) Página 120, t. II de las *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses*, Madrid, 1885.

(10) Se halla esta obra encuadernada en el volumen de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo señalado con la signatura: R-III-11-6.

(11) Fol. 1 v., sin numeración. Ed. cit.

vez resueltas aparecerá claro el modo de resolver y aclarar las proposiciones insolubles.

En el desarrollo de este plan llega a lo sumo la fronda de argumentos principales y secundarios, *pro parte afirmativa et pro parte negativa*, y todos ellos con sus correspondientes confirmaciones; soluciones, con divisiones y subdivisiones; pruebas y aclaraciones; nuevas objeciones y dificultades, con repetidas instancias; preguntas y cuestiones secundarias dentro de la principal de que se trata..., en fin, lo que no es posible ni imaginar ni creer si no se ve.

Y después de este océano dialéctico, en el que Lax naufraga cien veces, ¡medrado va quien pretenda aprender algo acudiendo al libro del Profesor aragonés! Un ejemplo, para probarlo.

Divídense las proposiciones por razón de la materia remota, sobre que ellas versan, en proposiciones de materia necesaria, de materia imposible y de materia contingente. La declaración de la naturaleza respectiva de cada una de estas proposiciones no puede ser más fácil ni más sencilla. Son proposiciones de materia necesaria aquellas cuyo predicado no puede menos de convenir al sujeto, v. g.: el hombre es animal. Son proposiciones de materia imposible aquellas cuyo predicado no puede nunca convenir al sujeto, v. g.: el hombre es irracional. Son proposiciones de materia contingente aquellas cuyo predicado puede convenir o no al sujeto, v. g.: el hombre es blanco. Supuestas estas nociones resulta evidente: que en las proposiciones de materia necesaria tienen que ser verdaderas todas las afirmativas y falsas todas las negativas; que en las proposiciones de materia imposible tienen que ser verdaderas todas las negativas y falsas todas las afirmativas; y que en las proposiciones de materia contingente pueden ser verdaderas y falsas tanto las afirmativas como las negativas, y siempre son verdaderas las particulares y siempre falsas las universales. Según esto, proposiciones propiamente necesarias, no lo son las de materia necesaria, sino todas las afirmativas de materia necesaria, y todas las negativas de materia imposible: porque sólo en estas dos clases de proposiciones es necesario que el predicado convenga o no al sujeto. Proposiciones propiamente imposibles, no lo son todas las de materia imposible, sino todas las negativas de materia necesaria, y todas las afirmativas de materia imposible: porque en ambas clases de proposiciones repugna que el predicado convenga al sujeto. Al contrario, son proposiciones verdaderamente contingentes las de materia contingente: porque en estas siempre es cierto que no hay imposibilidad ni repugnancia en que

el predicado convenga o no al sujeto aun en el caso de que de hecho le convenga o no le convenga. Como se ve, esta doctrina dialéctica es sencillísima y clarísima, está al alcance de cualquiera.

Lax trata de esta clase de proposiciones dentro de la primera de las cuatro cuestiones que examina; y, después de marear al infortunado que haya de seguirle, no le da otras explicaciones más claras que estas: «Propositio possibilis sic deffinitur. Est propositio significans aliquo modo idem quem non impossibilitat, sed significant taliter qualiter possibiliter est vel taliter qualiter impossibiliter est quod non consequitur impossibilitas... Propositio necessaria sic potest deffiniri. Est propositio secundum aliquam significationem non destruens suam necessitatem idem quam est significans taliter qualiter necessario est, vel significat taliter qualiter impossibiliter est, quidquid non consequatur impossibilitas aut contingentia... Propositio contingens sic potest deffiniri: est propositio non destruens suam contingentiam, significans taliter qualitar contingens est, vel est propositio non impossibilis vel necessaria signis taliter qualiter impossibiliter est vel taliter qualiter necesario est» (12).

* * *

OBLIGATIONES MAGISTRI GASPARIS LAX ARAGONENSIS DE SARINYENA. Fué impreso este libro en París, por Juan de la Roche, en 1512; y va dedicado, en carta fechada en el Colegio de Montagud de París, el 30 de noviembre de 1512, al Bachiller en Cánones Jacobo de Alcaraz, «vallisoletane sedis meritissimo archidiacono» y «virtutum natureque dotibus munitissimo» (13).

En la dedicatoria subraya Lax la novedad, relativa, por lo menos, que, a su juicio, tiene este tratado: «Cum igitur hec obligatoria ars ceterasque partium logices preclarissima in hac nostra parisiacha universitate adeo derelicta sit ut nomen eius ferme incognitum videatur libellum hunc tibi dedicatum... proposui ut huius artis utilitas forsitam memorie reduceretur» (14).

---

(12) Folio 3 v., sin numeración. Ed. cit. Para comodidad del lector, aunque, al transcribir las palabras de Lax he respetado la ortografía con que éste las escribe, he deshecho las abreviaturas y siglas, que tanto entorpecen la lectura de las obras del Maestro aragonés.

(13) Tengo delante un ejemplar de esta primera edición. Está encuadernado, con otros tratados de Lax, en el volumen de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo señalado con la signatura: R-III-11-6. La dedicatoria va a la vuelta de la portada. Tampoco lleva foliación esta obra en la edición que manejo.

(14) Folio 1 v., sin paginación. Ed. cit.

Como de costumbre, y en esto es muy digno de alabanza Gaspar Lax, comienza el tratado declarando sumariamente lo que contiene: «Imprimis enim quorundam terminorum ad hanc artem spectantium deffinitiones cum difficultatibus circa ipsas incidentibus explanabo. Secundo regulas in quibus tota hec ars fundamentaliter consistit de earum veritatibus inquirendo tradam. Tertio de numero specierum obligationis asignando inquiram. Finaliter vero de unaquaque obligationis specie et eius annexis specialiter et exemplariter pertractabo» (15).

La técnica de este libro es idéntica a la de los restantes de Lax: idénticas, también, la confusión y oscuridad de los conceptos, la abundancia de cuestiones inútiles, la exuberancia en argumentos, dificultades, instancias, soluciones... Un ejemplo para hacerlo ver.

¿En qué consiste la obligación de las proposiciones? Es indudable que si algo debiera Lax haber explicado con claridad era este punto: porque es el tema del tratado, y por ser la novedad dialéctica, olvidada en la Universidad de París, que el Maestro aragonés se proponía restaurar y dar a conocer. Pues bien, he aquí cómo declara Lax lo que es la obligación de las proposiciones; y, para no desfigurar en nada el pensamiento y el lenguaje del Profesor de París, no expondré yo sus doctrinas, sino que le dejaré a él que las desarrolle.

Al comienzo de la primera parte del libro, dice Lax que, abandonando las acepciones del término obligación que no hacen al caso, va a definir lo que en Dialéctica debe entenderse por obligación de las proposiciones; y, al efecto, escribe así: «Potest enim capi ly obligatio active et etiam passive et etiam formaliter. Et hoc modo capitur pro illo quo mediante aliquis obligat aliquem et hoc modo instrumenta quibus mediantibus fit aliquis obligatus cuiusmodi sunt signa obligationis sicut ly pono et ly depono et ly dubie pono et oratio composita ex signo obligationis et illo quod prefigitur dicumtur obligationes et interdum capitur isto modo quando tunc sic formaliter capiunt ut in pluribus capiunt pro tali oratione, quia aliqui capientes illo tertio modo diffiniunt ipsum sic. Obligatio est oratio composita ex signo obligationis et obligatio. Si tunc dicatur quod alia comprehendit tertio modo capiendo facile potest difiniri; sed capiendo passive tantum valet sicut ly obligatum, quod multis modis etiam capitur sicut patebit statim. Sed capiendo active sic potest diffiniri. Obligatio est prefixio alicuibus enunciabilis ad sustinendum secundum

(15) Folio 3 r. Ed. cit.

aliquem statum, ut puta affirmativum vel negativum vel dubitativum... Ex quo patet quod ly obligatio capiendo tertio modo tantum valet sicut ly obligans; et propterea dicetur aliquis obligatio isto modo quando prefigit aliquam propositionem aliqui ad sustinendam» (16).

Quien, al comenzar a leer a Lax, no sepa lo que es la obligación de las proposiciones, después de haberle leído, quedará tan ignorante como al principio, y, por añadidura, confuso y embrollado, lo que antes no estaba.

* * *

Tractatus de materiis et de oppositionibus in generali Magistri Gaspari Lax aragonensis de Sarinyena. Según el colofón se terminó de imprimir esta obra en la oficina tipográfica de Tomás Hees, de París, el 12 de febrero de 1512. Dedicó Lax este libro al joven Pedro Cabrero y a otros tres que no nombra, conterráneos y discípulos suyos (17).

En este tratado estudia Lax la oposición de las proposiciones categóricas; pero, como las leyes que regulan la oposición de las proposiciones, siempre presuponen algo concerniente a la materia de las mismas proposiciones, Lax comienza este tratado estudiando la materia de las proposiciones categóricas; y después expone las divisiones que de estas hace Pedro Hispano, según la materia sobre que versa la oposición. Para una segunda parte del tratado deja Lax el estudio de la oposición de las proposiciones categóricas en particular, de las leyes que rigen esta oposición, y el análisis de la equipolencia o equivalencia de las proposiciones.

* * *

Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali, et de earum equipollentiis. «Johanis de la roche parissius impressus. Anno domini millesimo quingentesimo duodecimo mensisque septembris decimo septimo die» (18).

A la cabeza del tratado va una carta de Juan Gómez Mexía, estu-

---

(16) Folio 3 r. Ed. cit.

(17) Tengo delante el ejemplar de esta primera edición, que, con otras varias obras de Lax, contiene el volumen marcado con la signatura: R-III-11-6 de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander.

(18) Utilizo el ejemplar de la primera edición, incluído en el volumen de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo señalado con la signatura: R-III-11-6.

diante en París, dirigida al magnífico y generoso Señor Jerónimo de Cabanyelles, Comendador en la Orden de Santiago, «militi deaurato», como dice Gómez Mexía, y embajador de Don Fernando el Católico en Francia. En esta carta hace Gómez Mexía grandes elogios de sus profesores: Juan Mayor, en Teología, y Gaspar Lax, en Dialéctica.

Es este libro una continuación del anterior. Estudiada la oposición de las proposiciones categóricas en general, va Lax a analizar en esta segunda parte la oposición de las proposiciones categóricas en especial. Para ello considera separadamente la oposición y las leyes que la regulan respecto a las proposiciones contrarias, subcontrarias, contradictorias y subalternas; y después indaga cuál es la equipolencia o equivalencia mutua de estas proposiciones.

Como, aunque bibliográficamente estos dos tratados son obras distintas, en realidad son un mismo estudio dividido en dos libros, porque el objeto o materia es idéntico, daré mi opinión sobre los dos tratados a la vez.

Quiso Lax al escribirlos hacer una exposición del texto de Pedro Hispano sobre la oposición de las proposiciones categóricas. Por esto transcribe las palabras de Pedro Hispano; y luego las declara largamente, en párrafos interminables. ¿Cómo realizó Lax este propósito? A mi entender desastrosamente. Yo creo que el texto de Pedro Hispano pierde en claridad y en eficacia docente al rodearle Lax de divisiones, subdivisiones, advertencias, corolarios, conclusiones, pruebas, contrapruebas, confirmaciones, dificultades, soluciones, instancias, réplicas... Un ejemplo, únicamente, para que el lector lo vea.

Transcribe Lax el siguiente texto de Pedro Hispano, en el que este declara lo que son proposiciones contrarias: «Propositiones contrarie sunt universalis affirmativa et universalis negativa, eiusdem subiecti et eiusdem predicati; ut omnis homo currit, nullus homo currit». No se puede negar que esta explicación es clara y sencilla; y nada le falta para fijar adecuadamente la naturaleza de las proposiciones contrarias. Pues bien, Lax, después de dar vueltas y rodeos a la definición de Pedro Hispano, concreta su explicación sobre la misma, escribiendo así: «Poterit quidem sic intelligi diffinitio: Propositiones contrarie sunt due propositiones utroque tertio participantes idem eundem ordinem, quarum una est universalis affirmativa et alia negativa, in quibus servantur servanda» (19). ¿Habrá

(19) Folio 1 r., sin numeración. Col. 1.ª. Ed. cit. del *Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali.*

alguien que, comparando la definición de Pedro Hispano con la explicación que de ella da Lax, no piense que este hace oscuro y confuso lo que aquel expresaba con claridad y precisión?

Y después de escribir lo indecible, hasta olvida Lax lo que parecía más necesario que hubiera declarado, supuesto el objeto sobre que versaba el libro. En ningún sitio de él he encontrado una noción exacta, breve y clara de lo que es la oposición de las proposiciones, y eso que este es el asunto de ambos tratados.

De la equipolencia de las proposiciones, segundo objeto de este estudio, no hallo en el tratado de Lax más que esta noción general, y esa en un inciso de la frase y sin darle el relieve que el asunto pedía: «equipollentia que dicitur equivalentia in significando» (20). Intenta Lax explicar este concepto; y, para ello, suelta esta parrafada, confusa y laberíntica, propia de un krausista en profecía: «est sermo de equipollentia in prosecuendo et non de quacunque quia non quecunque propositiones que equivalent in prosequedo dicuntur equipollere eo modo quo est sermo in propositio, sed est sermo de equipollentia in consequendo que provenit ex eo quod tales propositiones participant utroque tertio eodem ordine et termi tenentur eodem modo formaliter vel equaliter quod ad proprietates logicales taliter qualiter cuicunque una opponitur aliquo modo de modo enunciandi taliter alia eidem modo opponitur ex quo patet qualiter poterunt bene equipollere que sunt synonime» (21). Mas, para colmo de desdichas, después de tanto escribir, olvida Lax expresar un requisito esencial a la equipolencia; y, no sólo esencial, sino constitutivo formal de esta propiedad de las proposiciones.

En efecto: la equipolencia de las proposiciones tiene dos elementos constitutivos: uno genérico, determinado y, en este sentido, material: la equivalencia en el significado; otro específico, determinante y, en este sentido, formal: el ser causada esa equivalencia de significado entre dos proposiciones por la anteposición a una de ellas de la partícula negativa: *no*, que muda en lo opuesto el ser primitivo de la proposición sobre que recae, y que es, por esto mismo, como dicen los dialécticos: *malignantis naturae*. La noción que Lex da de la propiedad de las proposiciones que se llama equipolencia, expresa el elemento material y genérico, pero omite

(20) Folio 44 r., sin numeración. Col. 2.ª. Ed. cit. del *Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali*.

(21) Folio 44 r. Ed. cit.

el elemento formal y específico de lo que se trata de definir y explicar.

* * *

Tractatus sillogismorum magistri Gasparis Lax, impreso por vez primera, según el colofón: «parrhisius, Per solertissimum artis impressorie Guillermum Anabat. Anno domini Millesimo quingentesimo nono decimo vero. Kalendas Martii» (22).

Divide Lax este tratado en seis libros, en los cuales se ocupa, respectivamente: de los términos, de los principios y reglas generales, de las condiciones comunes que han de observarse en la mayor parte de los silogismos, de cada una de las figuras y modos del silogismo, de los silogismos expositivos, y de los modos de hacer los silogismos con términos divididos y de las dificultades que esto ofrece.

Aunque al principio del tratado dice Lax que será tan «brevius quam potero» (23), la obra ocupa ochenta y tres hojas de a medio folio, impresas a dos columnas en letra apretadísima y con infinidad de abreviaturas y siglas que reducen la extensión del volumen casi a la mitad de lo que si no fuera por esto alcanzaría.

Cuando Lax se limita a sintetizar y repetir la doctrina de Pedro Hispano, el tratado va bien y no deja de tener orden y claridad; pero cuando, para explicar esta doctrina dialéctica, el Profesor aragonés comienza a hacer advertencias y adiciones, a establecer soluciones, a argüir contra ellas y a contestar a las razones, produce tal mare magnum que si el Estagirita hubiera visto a qué extremos llevaba Lax el arte silogístico, que él había organizado con concisión lapidaria y con bases sólidas, se hubiera arrepentido de haber escrito el *Organon*. Un ejemplo, no más, para hacer patente esto.

Es una de las leyes o reglas más claras del silogismo la que establece que de dos premisas negativas no puede sacarse conclusión alguna. Para exponer convenientemente esta regla, no cabe duda que basta: 1.° Explicar el por qué, la razón de ser de este precepto. Si las dos premisas son negativas, ninguno de los dos extremos del silogismo conviene con el término medio: luego este no es apto para concluir, fundándose en él, que los extremos convienen o no convienen entre sí: luego no se puede afirmar, en la conclusión, ni la

(22) Tengo a la vista el ejemplar de esta primera edición, que, con otras obras de Lax, contiene el volumen signatura: R-III-11-6 de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, de Santander.

(23) Folio 2 r. Col. 1.ª Ed. cit., sin numeración en los folios.

conveniencia, ni la discrepancia mutua de los extremos: luego no se puede deducir conclusión alguna. 2.° Advertir que aunque hay proposiciones que tienen forma negativa, en realidad son afirmativas, porque la negación no afecta a la cópula, sino al sujeto o al predicado de la proposición; y que entonces, no siendo estas proposiciones verdaderamente negativas sino alirmativas, puede lógicamente deducirse de ellas una conclusión válida. Y nada más: ni más es preciso, ni más se debe añadir para exponer adecuadamente esta regla.

Lax, en cambio, al estudiar en la segunda parte del tratado esta regla (24), hace cincuenta mil combinaciones con premisas negativas, va examinando estas premisas, arguye y responde, y saca consecuencias, y establece corolarios; y después de cuatro columnas dedicadas a esta materia no da una razón sintética que abarque a toda clase de proposiciones negativas y que demuestre que de ellas no puede desprenderse una conclusión lógica. Parece como que Lax no tiene visión sintética y de conjunto de las cosas.

IV. Valor de las obras filosóficas de Lax.

¿Qué mérito tienen los numerosos tratados filosóficos compuestos por Gaspar Lax? Mérito intrínseco, ninguno; mérito histórico, grandísimo.

Aunque en los libros de Lax se ve que este era, como dijo Vives al comienzo del *Christi Iesu triumphus:* varón «ingenio quam acerrimo» (25), por la mala dirección de sus estudios filosóficos, debida, principalmente, a haber vivido en un ambiente como el de la Universidad de París en los comienzos del siglo XVI, foco el más potente del escolasticismo viciado y decrépito, las obras dialécticas del Filósofo de Sariñena no tienen valor doctrinal alguno; y hasta puede decirse que son perniciosas y contraproducentes para la adquisición de la sana doctrina lógica, y que, según escribió Vives, conducen sólo a perder el tiempo (26).

---

(24) Folios 11 v. y 12 r. y v., sin numeración. Ed. cit.

(25) Tomo VII de las obras de Vives, según la ed. de Mayans, Valencia, año 1788, pág. 110.

(26) Las palabrasde Vives a que aludo son éstas: «Dulluardum ego et Gasparem Laxem praeceptores olim meos, quos honoris gratia nomino, querentes saepe summo cum dolore audivi, se tam multos annos rei tam futilli, atque inani impedisse». Próximo al final de la epístola *In pseudo dialecticos*, pág. 63, t. III de las obras de Vives. Valencia, 1782.

Pero con enormes defectos de técnica y de método, más que de fondo, los tratados de Lax tienen un valor histórico imponderable: porque en ellos se ve lo que era la Dialéctica en manos de los escolásticos parisienses de principios del siglo XVI; y constituyen un valioso *specimen* de los defectos que caracterizaban a la Escolástica de esta época. Leyendo a Lax se explica cualquiera las duras frases de Vives en la epístola *In pseudo dialecticos.*

Y porque Lax fué representante genuino de las sutilezas, argucias y alambicamientos dialécticos de la Escolástica en los albores del siglo XVI, la influencia que ejerció en la Universidad de París fué tan grande como dice Juan Gómez Mexía, discípulo suyo, en carta fechada en 1512 y dirigida al magnífico Señor Jerónimo de Cabanyelles, Embajador de España en la Corte cristianísima: «quem penes potestas omnis est dialectice artis atque philosophie vix crediderit quispiam tantam ingenii lucem in homine nisi omnes sui contemporanei logici qui eum pro duce in suis argutiis colunt atque observant clare viderent» (27).

(27) Folio 1 r. de la primera edición del *Tractatus oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali et de eorum equipollentis,* París, 1512.

CAPÍTULO II.

OTROS ESCOLÁSTICOS DECADENTES.

La falange de escolásticos españoles decadentes era a principios del siglo XVI verdaderamente nutrida. Como escribe Alfonso García Matamoros: «Tum Gaspar Lax, Ferdinandus Enzinas, duo fratres Coroneli, Joannes Dolzius, Hieronymus Pardus, Cuetus, Dulartus, Naverus aliique quamplurimi temporibus eisdem docere se profitebantur adrogantibus sane verbis, vertere in candida nigrum, et coelum nummo venales exhibere» (1). No es posible que nos detengamos ahora en examinar una a una las obras filosóficas de estos escolásticos decadentes, ni tampoco es preciso este análisis para conocer lo que ellos son, pues entre sus libros media grandísima analogía. Por esto me limitaré a indicar sus nombres y a expresar las obras que escribieron, influídos por el microbio de la mala Escolástica y del nominalismo, que casi todos profesaron.

Fray Alfonso de Córdoba, andaluz, estudiante en la Universidad de París, profesor de Filosofía en Alcalá y Salamanca, introductor en España del nominalismo (2), que los agustinos (Orden a la que pertenecía el P. Córdoba) miraban como propio desde que

---

(1) *De adserenda hispanorum eruditione*, pág. 42 de las *Alphonsi Garsiae Matamori... opera omnia*, Madrid, 1769.

(2) Sigo en esto la opinión más extendida, que, por otra parte, no deja de tener fundamento que le da probabilidad, ya que no la haga completamente cierta. Fray Alonso de Córdoba tuvo en la Universidad de Salamanca la cátedra de Lógica nominalista o de Gregorio de Rimini, cátedra que creó la Universidad, en 1508, cuando trataba de defenderse del predominio que iba logrando la Universidad Complutense. Con el tiempo se sustituyeron las explicaciones sobre la doctrina de Riminio de Marsilio, que al principio de la cátedra se daban, por las de la doctrina de Durando. Desde fines del siglo XVI se llamó a esta: cátedra de Durando.

le autorizó Fray Gregorio de Rimini, General de la Orden. Fray Alfonso de Córdoba escribió unos comentarios a las *Éticas* y a la *Política* de Aristóteles, hoy por desgracia perdidos, y los *Principia dialectices in terminos, suppositiones, consequentias, parva exponibilia distincta,* que se imprimieron en Salamanca en 1519 (3), y que son un genuino *specimen* de Dialéctica nominalista.

Jerónimo Pardo, autor de un tratado lógico extrafalariamente intitulado *Medulla dialectices,* impreso en París, por Guillermo Anabat, en 1505.

Diego y Juan de Naveros, ambos profesores complutenses y autores: el primero de dos tratados, uno *De Dialectica* y otro *De Philosophia,* que durante muchos años fueron estudiados en las aulas de la Universidad de Alcalá; y el segundo de los *Theoremata super universalia Porphyrii* y de una *Expositio super duos libros Perihermenias Aristotelis,* que imprimió en Alcalá Miguel de Eguía en 1533.

Alfonso de Prado, toledano, profesor complutense y autor de unas *Quaestiones dialecticas supra libros Perihermenias,* impresas por Miguel de Eguía en Alcalá en 1530.

Rodrigo de Cueto, que en 1528 imprimió el *Primus tractatus Summularum in textum Petri Hispani.*

El Maestro Francisco de Prado, autor del *Tractatus de secundis intentionibus.*

El famoso Doctor Pedro Ciruelo, de Daroca, teólogo, asceta, filósofo, matemático, historiador, músico..., fué autor de varias obras filosóficas: *Prima pars logices ad veriores sensus textus Aristotelis... satis abunde per lucideque declarata duobus opusculis. Altero quidem introductorio in vocabularum declaratione. Altero vero principali, in Predicamentorum sufficentissima coordinatione* (Alcalá. Por Arnaldo Guillermo de Brocar. 1519). *In Cathegorias paraphrasis* (Alcalá. Miguel de Eguía, 1520). *In posteriora Analítica commentarius* (Alcalá. Por Miguel de Eguía. 1529). Varias de las *Paradoxae quaestiones decem* (Salamanca, 1538), como las siguientes: *I. De modis significandi dictionum in Gramatica.* II. *De dicibilibus, transcendentibus et imitatis, in Logica.* III. *De veritate activa agentis naturalis in Physica.* V. *De Arte Lulli in Metaphisica.* Desgraciadamente, este docto aragonés rindió tributo a la Escolástica decadente; y, según refiere Alvar Gómez de Castro, quien le conoció personalmente, el Dr. Ciruelo decía que la doctrina de Santo Tomás de Aquino era, ciertamente,

(3) La portada omite el nombre del impresor.

incomparable y semejante a las figuras cúbicas, que donde quiera que se posen allí permanecen firmes y sin moverse, y a los manjares sólidos y fuertes, que si no son digeridos lentamente no sirven de alimento al organismo. Por todo esto creía Pedro Ciruelo que la doctrina tomista: «Hispanorum ingeniis repugnare, quibus omnis mora molestiam incutit» (4).

Agustín Pérez de Oliva, andaluz, que en 1506 imprimió en París unos comentarios sobre los *Analíticos posteriores* del Estagirita.

Juan Lorenzo de Celaya o, como otros le llaman, Selaya, valenciano, estudiante y doctor en la Universidad de París, profesor de Filosofía en los Colegios de Cocquerat, primero, y de Santa Bárbara, después, de la Universidad parisiense; rector perpetuo y catedrático de Teología en la Universidad de Valencia desde 1525, muerto en la ciudad del Turia el 6 de diciembre de 1558, y elogiado en un poema latino por Jaime Mascarell, que llega a llamar a Celaya: «Lux o clarissima mundi»; y le dice, además: «Extenso toto nomine in orbe tuo» (5). Aparte de otras obras que no hacen al caso, Celaya debe ser considerado entre los escolásticos decadentes por sus comentarios y exposiciones sobre varios tratados aristotélicos: los *Analíticos* primeros y segundos, los ocho libros de la *Física*, los *De coelo et mundo, De generatione et corruptione* y los diez de las *Éticas;* sobre las *Summulas* de Pedro Hispano y el *Magister Sententiarum;* y por algunas otras obras no basadas en tratados ajenos, como las *Dialecticae introductiones* (Valencia, 1528). *Magnae supositiones* (París, 1526). *Insolubilia et obligationes* y *Exponibilia.* Sin embargo, parece que con el tiempo Celaya procuró corregirse: porque, según dice Don Justo Pastor Fuster: «fué quien comenzó a desterrar la barbarie y sofistería que tenía tiranizada la Universidad [de Valencia], y a su instancia se mandó que los catedráticos de Filosofía la enseñasen por Aristóteles, siguiendo el comento de Santo Tomás» (6). Vicente Mariner alabó a Celaya en estos versos:

---

(4) Libro IV. *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio Archiepiscopo toletano.* Puede verse esta biografía en el t. I par. II de la obra *Hispaniae illustratae.* Francfort, año 1603. Lo transcrito se halla en la pág. 1008, t. 1.º parte II, Ed. cit.

(5) Apud Don Vicente Ximeno en el t. I, Valencia, 1747, de sus *Escritores del Reino de Valencia,* pág. 108.

(6) *Biblioteca valenciana de los escritores que han florecido hasta nuestros días,* t. I, Valencia, 1827, pág. 107.

«Lombardi explicuit divinus verba Salaia
Atque animae totam vimque jubarque docet» (7).

FERNANDO DE ENCINA o Enzinas, profesor del Colegio de Beauvais, en París, y autor del tratado *De relativis atque oppositionibus in propositionibus in quibus ponuntur relativa* (París, 1520); del libro *De compositione propositionis mentalis* (París, 1521); del *Tractatus summularum et syllogismorum* (París, 1526); del *Liber de verbo mentis et syncategorematicis* (París, 1528); del *Oppositionum liber* (París, 1528); y del tratado *Termini perutiles et principia dialectica communia* (Toledo, 1534).

El navarro (tío del célebre Arzobispo toledano Don Fray Bartolomé Carranza de Miranza), Magistral de Sevilla y famoso antierasmista SANCHO CARRANZA DE MIRANDA, a quien describe así su discípulo Juan Ginés de Sepúlveda: «...et Xanthum Mirandam canonicum Calagurritanum, artium et theologiae doctorem eruditissimum, qui multos annos Compluti, ubi nos ei praeceptori triennium philosophantes operam dedimus, publico salario dialecticam et physicam doctrinam, deinde theologiam docuit cum magna sua gloria, acerrimus omnium, quos ego umquam viderim, disputator; et qui in sophistarum et physicorum scholasticis congressibus, quo tempore haec studia curabat, regnare dicebatur» (8). Sancho Carranza tuvo en Roma, donde se hallaba acompañando a Don Álvaro Carrillo de Albornoz, una discusión con el famoso Agustín Nifo de Suessa; y, como consecuencia de ella, y para defender la doctrina peripatética, escribió *De alterationis modo et quidditate adversus Paradoxon Agustini Niphi*, que dedicó al Cardenal Don Bernardino de Carvajal y se imprimió en Roma en 1514. Más tarde publicó Carranza los *Progymnasmata logicalia*, que, en 1517, imprimió en París Juan Petit.

Los dos hermanos LUIS y ANTONIO NÚÑEZ CORONEL, ambos segovianos, profesores en la Universidad de París y autores: el primero de un *Tractatus de formatione syllogismorum*, impreso en París, por Juan Barbier, en 1507, y de las *Physicae prescrutationes*, que salió de las prensas parisienses de Jacobo de Junta en 1530; y el segundo del *Tractatus exponibilium et fallaciarum*, del *Rosarium logi-*

(7) *In priscos et celebres valentini regni poetas... elegía*, pág. 528 de las *Vicenti Marineri valentini opera omnia poetica et oratoria*. Turnoni. Apud Ludovicum Pillhet, 1633.

(8) *Brevis Bononiensis Collegi hispanorum descriptio*, VIII, t. IV de las *Joannis Genesii Sepulvedae opera*, Madrid, 1780, pág. 84.

ces y del *Duplex tractatus terminorum*, que se imprimieron en París en 1511, 1517 y 1518 respectivamente, y que además comentó los libros aristotélicos *Analíticos posteriores* (1510) y *Predicamentos* (1513).

JUAN DOLZ, aragonés, de Castellar, profesor de Filosofía en el Colegio de Lyon, de París. Escribió un tratado sobre los *Termini cum principiis nec non pluribus aliis ipsis dialectices difficultatibus* (París, no sé que año), un *Tractatus de syllogismis* (París, 1511), las *Discertationes super primum tractatum Summularum cum nonnulis suorum terminorum intellectionibus* (París, 1512); comentó las *Éticas* de Aristóteles (Lyon, 1514), y compuso la curiosa *Cunabula omnium foere scientiarum et praecipue physicalium difficultatum in proportionibus et proportionalibus* (Montauban, 1518).

. . . .

SECCIÓN SEGUNDA.

ESCOLÁSTICOS TOMISTAS.

CAPÍTULO PRIMERO.

FRAY FRANCISCO DE VITORIA.

I. Noticia biográfica.

Fué Fray Francisco de Vitoria (1) hijo legítimo de Pedro de Vitoria y de Catalina de Compludo, de holgada posición. Por su ascendencia Fray Francisco fué indiscutiblemente alavés y vitoriano.

En cuanto al lugar de su nacimiento, hasta 1927 todos tenían por inconcuso que el P. Vitoria había visto la luz primera en la capital de Álava. Así lo aseguraban Fray Juan Marieta, en su *Historia eclesiástica de nuestros tiempos*, publicada en Cuenca en 1596 (2), y Fray Alonso Fernández (el *Placentino)*, en su *Concertatio praedicatoria*, impresa en 1618; y así lo tenía por cierto la tradición no interrumpida y admitida por cuantos escritores habían tratado de Fray Francisco. Mas en 1927 Don Gonzalo Díaz de la Lastra encontró en el Archivo del Ayuntamiento de Burgos una copia manuscrita, hecha en el siglo XVII, de la inédita *Historia de* [el Convento de] *San Pablo de Burgos* compuesta por el P. Maestro Fray Gonzalo de Arriaga, Prior

---

(1) Para el estudio biobibliográfico de Vitoria lo mejor que se ha publicado es el libro de Fray Luis G. Alonso Getino, O. P., *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, sobre todo, en la última edición: Madrid, 1930. Es también interesante el estudio de Fray Vicente Beltrán de Heredia, O. P., *Los manuscritos del Maestro Vitoria*, publicado, en 1927, en *La Ciencia Tomista* y después en edición aparte. Como internacionalista estudian a Vitoria, principalmente, James Brown Scott, *El origen español del Derecho Internacional moderno*, Valladolid, año 1928; Don Augusto Barcia Trelles, *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional moderno*, Valladolid, 1928; etc.

(2) Folios 113 y 204.

que fué de dicha casa; y dió a la publicidad la noticia, hallada en el capítulo VI de tal obra: que Fray Francisco y Fray Diego de Vitoria nacieron en Burgos.

Fundados en la autoridad del P. Arriaga, quien, por la época en que escribió y por los medios de que dispuso al hacerlo, estaba en circunstancias de conocer como ninguno de los biógrafos de Fray Francisco de Vitoria de donde fué natural éste, los burgaleses, y especialmente el Señor Díaz de la Lastra, defienden que el P. Vitoria nació en la capital de Castilla.

Como era natural, los alaveses no se dieron por vencidos; y también han sostenido con ahinco, capitaneados por Don Francisco J. de Landáburu, que Vitoria fué alavés y vitoriano. Al argumento principal de los burgaleses responden los partidarios de la tesis vitotiana que la eficacia que pueda tener la afirmación del códice de Burgos, en el que se hace decir al P. Arriaga que Vitoria nació en la capital de Castilla, está completamente neutralizada por otro códice del Archivo General de la Orden dominicana en Roma, transcribiendo igualmente la Historia del Convento de San Pablo de Burgos escrita por el P. Arriaga, en el cual códice no existe la cláusula que asegura que Fray Francisco y su hermano Fray Diego de Vitoria habían nacido en Burgos. Este hecho, afirman, autoriza para suponer que tal cláusula es una interpolación que en la obra susodicha introdujo el amanuense que copió el ejemplar que se guarda en Burgos.

Tampoco hay unidad de pareceres respecto al año en que vino al mundo Fray Francisco de Vitoria: unos creen que fué en 1473, otros que en 1480, otros que en 1483, otros que en 1486...

Dúdase, asimismo, cuál fué la forma exacta del apellido de este Escolástico. En las notas del libro de cuentas de la Universidad de Salamanca figura, unas veces como Vitoria, otras como Victoria y otras como Bitoria. En autógrafos de Fray Francisco, que aún se conservan, aparece la firma de éste, unas veces Vitoria y otras Victoria. Yo le llamaré siempre del primer modo porque así lo ha consagrado el uso.

Bien porque los padres de Fray Francisco se trasladaran desde Vitoria a Burgos, si se admite que aquel nació en Álava; bien porque desde su nacimiento nuestro Escolástico vivió en Burgos, si se acepta que este fué castellano, lo cierto es que Vitoria comenzó a estudiar en Burgos; y que, joven aún, tomó el hábito dominicano en el Convento de San Pablo, extramuros de la misma Ciudad. En 1506 figura Vitoria como estudiante en San Pablo de Burgos.

Por orden de sus prelados marchó Vitoria a París, donde se hallaba en 1507 para seguir cursando Filosofía y Teología. En París, y como alumno del Colegio de Santiago, fué discípulo de Fray Pedro Crockart (Petrus Bruxellensis) y de Fray Juan Fenario, Maestro general que llegó a ser de la Orden de Predicadores. En París se ordenó Vitoria de presbítero en 1509; y comenzó a enseñar en el Colegio de Santiago, agregado a la Sorbona, en 1512 Artes y en 1516 Teología. El 24 de marzo de 1512 recibió Vitoria en la Sorbona el grado de Licenciado en Teología (3).

Por orden de sus superiores tornó Vitoria a España; y desde 1523 a 1526 fué lector mayor de Teología y regente o prefecto de estudios en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, fundación del famoso *Fray Mortero*, el dominico Don Fray Alonso de Burgos, Obispo de Cuenca y de Palencia, para el perfeccionamiento de los estudios de los frailes predicadores.

En 1526 murió el dominico Fray Pedro de León, catedrático, primero de Filosofía, y después de *prima* de Teología en la Universidad de Salamanca. Vitoria fué a Salamanca, obedeciendo a sus prelados, para hacer oposiciones a esta cátedra, que entonces era algo así como el trono de la Teología en España. Tuvo por contrincante al Maestro Pedro Margallo, portugués doctísimo en Filosofía, Teología y Derecho Canónico, autor de varias obras, entre ellas de un *Physices compendium* y de un *Collectorium omnibus scholasticis utilissimum*, colegial y rector que había sido de los colegios mayores salmantinos de San Bartolomé y de Cuenca, a la sazón catedrático de Filosofía Moral en la propia Universidad y más tarde uno de los organizadores de la Universidad de Coimbra. A pesar de la sabiduría de Margallo, quien, por añadidura, tenía muchos conocimientos y amistades en Salamanca y, si ascendía a la cátedra que pretendía, dejaba vacante otra, circunstancia esta muy favorable para obtener el puesto a que aspiraba, Vitoria practicó, en el verano de 1526, unos ejercicios de oposición tan magistrales, que por buena mayoría (entonces votaban y daban las cátedras los estudiantes), obtuvo el puesto, tomando posesión de él el 7 de septiembre de 1526 y jurando los Estatutos de la Universidad el 21 del propio mes ante el canciller o maestrescuela Don Pedro Manrique, teniendo por padrino al Maestro Martín de Frías.

(3) Sobre la estancia y los estudios de Vitoria en París véase el libro del Padre Ricardo García Villoslada, S. J., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P. (1507-1522)*. Roma, 1938.

Desde 1526 hasta su muerte, salvo cortos intervalos, no dejó Vitoria de explicar Teología en su cátedra, siendo llevado a ella hasta en hombros cuando no podía ir de otro modo. Además intervino en muchos y graves asuntos, como en la censura de las doctrinas de Erasmo de Rotterdam, en la junta de teólogos que reunió en Valladolid, en el verano de 1527, el Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla Don Alonso Manrique, decidido erasmista; en las cuestiones morales nacidas de la conquista y colonización de las Indias Occidentales; y no pudo intervenir en las deliberaciones de la primera convocatoria del Concilio de Trento, como deseaba Don Carlos V, que quería fuese a la asamblea como teólogo imperial, porque la gota se lo impidió con agudísimos padecimientos.

Vitoria murió el 12 de agosto de 1546 en el Convento de San Esteban de Salamanca; y su cadáver fué sepultado en el claustro de este ilustre monasterio.

II. Nota bibliográfica.

Fray Luis G. Alonso Getino clasifica los libros del Maestro Vitoria de este modo: «La Bibliografía del P. Vitoria abarca tres grupos de obras: 1.° las que él publicó de otros autores; 2.° las que otros publicaron de él; 3.° las que se encuentran manuscritas en los archivos» (4). Yo voy a prescindir del tercer miembro de esta clasificación al exponer las dòctrinas filosóficas de Vitoria: porque las explicaciones de clase, que son su principal contenido, no son autógrafos de Vitoria, ni siquiera copias fieles de sus palabras que ofrezcan plenas garantías de que contienen las auténticas lecturas del Profesor salmantino con entera fidelidad, sino apuntes tomados por sus discípulos, con lagunas, incorrecciones, faltas y demás máculas que obligan a considerarlas como esbozos, no más, de lo que fueron las lecciones de cátedra del P. Vitoria. No ocurre todo esto con las *Relectiones*.

La clasificación doctrinal de los libros de Vitoria no ofrece duda, porque todos ellos son teológicos. Según esto, las obras teológicas de Vitoria se pueden ordenar en dos grupos: obras ajenas, publicadas por Fray Francisco; y obras de este. En ambos miembros prescindiré de los escritos cortos: dictámenes, cartas..., que, si bien tienen

---

(4) *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, cap. XV, pág. 299. Ed. de Madrid, año 1930.

importancia para un estudio monográfico, no la ofrecen igualmente para una historia de conjunto del pensamiento filosófico español en el siglo XVI (5).

OBRAS TEOLÓGICAS AJENAS PUBLICADAS POR VITORIA.

SANCTI DOCTORIS DIVI THOME AQUINATIS PREDICATORUM ORDINIS LIBER NOMINE: SECUNDA SECUNDAE... ET A REVERENDO ADMODUM PATRE ET DOCTORE OPTIME MERITO FRATRE PETRO BRUSSELLENSI ACCURATISSIME CASTIGATUS, AC DE NOVO REVISUS. Obra impresa por Claudio Chevallon, en París, en 1515. Paerce que existe otra edición anterior impresa, en París, en 1512. En ambas intervino Vitoria. Es una edición de la *secunda secundae* de la *Summa Theologica* dispuesta por Fray Pedro Crockart, profesor de Vitoria, como antes dijimos. Este, además de otros trabajos que tuvo en la edición susodicha, compuso la carta dedicatoria de la obra y el «ad Amedeum megretum condiscipulum Tetrasticon».

PARS STIVALIS. SERMONUM DOMINICALIUM REVERENDI PATRIS ET EXCELLENTISSIMI THEOLOGI AC VERBI DIVINI DECLAMATORIS, MAGISTRI PETRI COVASRUBIAS HISPANI, ORDINIS PRAEDICATORUM, RECOGNITA PER F. FRANCISCUM A VICTORIA, EIUSDEM STUDII ET INSTITUTI PROFESSOREM EXIMIUM... sub prelo Iodoci Badii Ascensi... M.D.XX. Contiene ochenta y un sermones correspondiontes al tiempo comprendido desde la Trinidad al Adviento.

PRIMA PARS TOTIUS SUME MAIORIS ET AUREE DOMINI ANTONINI ARCHIPRESULIS FLORENTINI ORDINIS PREDICATORUM, ACCURATE RECOGNIEA. Editada por Juan Petit, en París, en 1521. Es la conocida *Summa aurea* de San Antonino de Florencia. Vitoria prologó esta edieión.

OBRAS TEOLÓGICAS PROPIAS DE VITORIA.

Ninguna de ellas fué publicada por Fray Francisco, que no dió a la imprenta libro alguno propio. Las obras que incluyo en este

(5) Puede verse la *Colección de dictámenes inéditos del maestro fray Francisco de Vitoria* formada por su contemporáneo Fray Miguel de Arcos y publicada por Fr. Vicente Beltrán de Heredia en los números 127 y 128 de *La Ciencia Tomista* (1931).

grupo son cuatro: las *Relectiones*, de las que hablaré aparte y con la extensión debida, y las tres siguientes:

Summa Sacramentorum Ecclesiae, ex doctrina Fratris Francisci a Victoria... per Reverendum patrem Praesentatum Fratrem Thomam a Chaves illius discipulum. La primera edición parece que fué impresa en Valladolid, en 1560, por Sebastián Martínez.

Según el P. G. Alonso Getino, este libro: «es una síntesis de las explicaciones del maestro [Vitoria] más bien que una reproducción. No negaremos que Vitoria hojeara esos apuntes extractados por su discípulo, puesto que este lo afirma; pero eso no autoriza para considerar el libro como si él lo hubiese publicado. Ni aun siquiera se le podrán atribuir en buena crítica todas las opiniones de él como si lo hubiera leído y aprobado para imprimirlo como suyo. Las afirmaciones que se hacen en el documento que precede al libro y la lectura del libro mismo demuestran sin dejar lugar a duda, que, en resolución, la obra no puede llamarse de Vitoria, sino de Tomás Chaves» (6).

Confessionario util y provechoso, compuesto por fray Francisco de Victoria. La edición más antigua de esta obra que cita el P. G. Alonso Getino es de 1562, impresa en Santiago de Compostela. La obra es un catecismo o *Doctrina* cristiana, muy breve, seguida de una instrucción para examinar la conciencia por el orden de los mandamientos. El P. G. Alonso Getino asegura: «Nosotros no creemos que el gran profesor escribiera semejante catecismo, del que no hay la menor noticia en los bibliógrafos antiguos, sino que alguna persona celosa tomase, para publicar con nombre suyo, esa carta, que suya parece» (7), la dirigida «a una señora devota», a quien, al parecer, está dedicado el opúsculo.

Comentarios a la secunda secundae de Santo Tomás. Publicados en cuatro tomos, en Salamanca, desde 1932 a 1935 por la *Biblioteca de teólogos españoles, dirigida por los dominicos de las provincias de España*, en edición preparada por Fray Vicente Beltrán de Heredia con la base, principalmente, del códice 43 de la Universidad de Salamanca, que contiene las lecciones de cátedra explicadas por Vitoria y copiadas por su discípulo Francisco Trigo. Estos comentarios encierran la declaración de la doctrina teológica sobre las virtudes teologales y las cardinales o morales.

---

(6) *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, cap. XV, págs. 337 y 338. Ed. cit.
(7) *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria*, cap. XV, pág. 360. Ed. cit.

III. Las «Relectiones Theologicae».

Son las relecciones salmantinas disertaciones o conferencias extraordinarias que pronunciaban en el siglo XVI una vez en el año, por lo menos, los profesores de la Universidad.

A la muerte de Vitoria, la Universidad salmantina trató de publicar las explicaciones de aquel en la cátedra, tomadas en apuntes por muchos discípulos y oyentes; mas todo quedó reducido a la impresión de las relecciones, y esto no por la Universidad sino por un editor extranjero.

Jacobo Boyer, de Lyón, conocedor de lo valiosas que eran las lecturas de cátedra de Vitoria, suponiendo un buen negocio editorial dándolas a la estampa, se trasladó a Salamanca; adquirió varios manuscritos de las relecciones, que, como más acabados, sin duda, había seleccionado el propio Vitoria; y en 1557 las imprimió en Lyón con el siguiente título: Reverendi Patris F. Francisci de Vitoria ordinis Praedicatorum sacrae Theologiae in Salmanticensi Academia quondam primarii Professoris, Relectiones Theologicae XII, in duos Tomos divisae, dedicándolas a Don Fernando Valdés, Arzobispo de Sevilla e Inquisidor General.

Disgustó en España el que un extranjero fuese quien por vez primera editase las *Relectiones* de un profesor salmantino tan insigne y admirado entre nosotros como lo fué Vitoria. Especialmente los frailes predicadores del convento salmantino de San Esteban se sintieron doloridos, viendo en el acto realizado por Boyer una acusación de ingratitud contra Vitoria y de desidia respecto a los trabajos de este. Tomando como motivo con que justificar una segunda impresión el enmendar la obra de las erratas y descuidos que se advertían en la edición lugdunense, decidieron estampar nuevamente las relecciones vitorianas. Fray Alonso Muñoz y Fray Pedro de Anaya aceptaron la dirección del trabajo, que había de ser censurado por autoridades tan grandes como Fray Domingo de Soto y Fray Melchor Cano, muy conocedores de las doctrinas de Vitoria; y teniendo siempre a la vista la edición lugdunense, para purgarla de equivocaciones y erratas, y sin omitir diligencia alguna para que el libro saliera pulcro y correcto, apareció, por fin, esta edición, impresa en Salamanca, por Juan de Canova, en 1565, con el rótulo siguiente: Reverendi Patris F. Francisci Victoriae Ordi. Praed. sacrae Theologiae

PROFESSORIS EXIMII ATQ. IN SALMANTICENSI ACCADEMIA QUONDAM CHATEDRAE PRIMARIAE MODERATORIS PRAELECTORISQ. INCOMPARABILIS, RELECTIONES UNDECIM, y dedicada, por el director de la edición Fray Alonso Muñoz y el impresor Juan de Canova, al Príncipe heredero, el infortunado Don Carlos de Austria.

En el siglo XX se han hecho varias traducciones de las *Relectiones* de Vitoria: al castellano, por Don Jaime Torrubiano Ripoll, editando la versión la *Biblioteca de vulganización de la ciencia española,* de Madrid; y por los colaboradores del P. Getino en su magna edición de las *Relectiones*. Las relecciones *De indiiis et de jure belli,* también han sido vertidas y publicadas: en francés, por Vanderpol (París, 1911) y Lefur y Chklaver (París, 1928); y en inglés, por Pawley Bate (1917).

Ahora voy a exponer brevemente la doctrina de las relecciones: porque en estas se estudian materias filosóficas interesantísimas y concernientes a todas las ramas de la Filosofía: Cuestiones ontológicas, como el examen, en la relección *De homicidio,* de si Dios puede cambiar las esencias y propiedades naturales de las cosas. Cuestiones psicológicas, como la indagación de qué es lo espiritual, en la relección *De simonia:* el examen de aquello en que consiste el tener uso de razón y del motivo por el cual unos hombres lleguen a él antes que otros, en la relección *De eo ad quod teneatur homo cum primo venit ad usum rationis;* la exposición de lo que es la libertad humana, en la misma relección: y el análisis de la proporción que guarda el aumento de los hábitos con la intensidad de los actos a ellos correspondientes, en la relección *De augmento charitatis*. Cuestiones de Teodicea, como la de la universalidad de la creencia en Dios, en la relección *De eo ad quod teneatur homo cum primo veniet ad usum rationis*. Cuestiones morales, como las obligaciones del hombre al llegar al uso de la razón, en la relección antes dicha; la obligación del hombre de conservar la vida, en la relección *De temperantia;* la ilicitud del suicidio, en la relección *De homicidio:* el análisis de la inclinación humana al mal, en la propia relección; y la exposición de la esencia del matrimonio y de gran parte de la doctrina sobre los impedimentos, en la relección *De matrimonio*. Sobre todo, en las relecciones vitorianas hay cuestiones de Filosofía jurídica, como la obligación moral que imponen las leyes civiles, en la relección *De potestate civili;* las causas eficiente y material de la autoridad civil, en la misma relección; las relaciones entre la autoridad eclesiástica y la civil, en la relección *De potestate civili;* y la monografía sobre la guerra: quienes pueden declararla y seguirla, cuáles son sus causas justas y a qué límites se puede llegar

en ella, en la segunda relección *De indiis*, la *De iure belli*. Y ya que la no larga extensión de las relecciones lo permite, y el procedimiento es conveniente para conocer la doctrina y el método propios de Vitoria, presentaré dichas enseñanzas filosóficas del Maestro salmantino como se hallan en las relecciones, esto es, entrelazadas con multitud de puntos teológicos; y al hacerlo seguiré el mismo orden con que están colocadas las relecciones (8).

* * *

Relección De potestate Ecclesiae, leída a principios del año 1532 (9). Toma Vitoria a la Iglesia en cuanto comunidad o sociedad de los fieles; y sostiene que en la Iglesia existe alguna autoridad o fuerza para lo espiritual, distinta de la autoridad civil. Se funda en diez argumentos, de los cuales el más eficaz en el orden meramente racional y no exclusivamente teológico, parece ser el segundo: Los fieles cristianos tienen un fin sobrenatural mucho más importante y principal que el fin natural a que intentan conducirlos la sociedad y potestad civil; pero las potestades se constituyen para dirigir a los hombres a su fin y a su bien, apartándolos del mal: luego, para que los fieles cristianos sean dirigidos y auxiliados en orden a su fin sobrenatural. debe existir una potestad peculiar distinta de la civil, la potestad de la Iglesia.

La potestad sobrenatural de la Iglesia produce verdaderamente efectos espirituales, tanto la potestad de orden, referente a los siete sacramentos y, sobre todo, a la Santa Eucaristía, como la de jurisdicción, concerniente al gobierno de los cristianos en dirección al fin sobrenatural. El efecto principal de la potestad espiritual y sobrenatural de la Iglesia es causar el perdón de los pecados y conferir la gracia.

Sobre el autor, la causa eficiente, de la potestad eclesiástica,

---

(8) He tenido a la vista la primera edición española: Salamanca 1565, sirviéndome del ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-III-10-13. Recientemente ha publicado en Madrid una magnífica edición de las *Relectiones* la Asociación Francisco de Vitoria. La ha dirigido y preparado Fray Luis G. Alonso Getino, y contiene: una erudita introducción, facsímiles de códices y ediciones príncipes, texto latino según la edición de Madrid de 1763; versión castellana, variantes... una verdadera riqueza crítica y bibliográfica. El t. I salió en 1933 y los tomos II y III en 1934.

(9) Sigo la cronología dada por Fray Vicente Beltrán de Heredia en su estudio sobre la *Cronología de las lecturas y reelecciones del Maestro Vitoria*, publicado en *La Ciencia Tomista*, número 108, correspondiente a los meses de noviembre y diciembre de 1927.

Vitoria enseña que, ciertamente, no tuvo origen del Derecho positivo humano, ni del Derecho Natural, pues produce efectos espirituales y sobrenaturales que exceden al poder de cualquiera hombre y al de toda la naturaleza. Mediata o inmediatamente, toda la potestad espiritual que hay en la Iglesia es de Derecho divino positivo, porque toda ella proviene de la que nuestro Señor Jesucristo transmitió a los Apóstoles y a los sucesores de estos.

La autoridad propia y perfectamente espiritual, como lo es la de las llaves del Reino de los Cielos, no existió, ni en la Ley Natural, ni en la Ley de Moisés, sino que principió con nuestro Señor Jesucristo: causa y dador de toda potestad sobrenatural, con poder propio para conferir la gracia y perdonar los pecados, según consta por distintos pasajes del Nuevo Testamento.

En absoluto y de suyo, la potestad espiritual y eclesiástica es mayor y más augusta que la temporal y civil: porque las potestades se estiman y gradúan por razón del fin al que se dirigen, y el fin de la potestad eclesiástica, como sobrenatural que es, sobrepuja y excede muchísimo al fin de la potestad temporal y civil, que es meramente natural.

Para examinar debidamente si la potestad espiritual, concretada en el papa, es superior en jurisdicción y autoridad a la potestad civil, Vitoria demuestra que el papa no es señor de todo el mundo, ni dependen ni están sujetas de él, como de señor temporal, las potestades civiles de los soberanos de la tierra; y que el papa, en cuanto tal y prescindiendo de cualquiera otro título, no tiene ningún poder temporal. Sin embargo, y aunque la potestad temporal no depende de la espiritual como facultad inferior de la superior, está sujeta de algún modo a la potestad espiritual del pontífice romano: porque el fin de la potestad temporal, y consiguientemente ésta, está sujeto y depende de algún modo del fin de la potestad espiritual, la bienaventuranza sobrenatural y perfecta, y, por consiguiente; de la misma potestad espiritual. La Iglesia tiene alguna potestad temporal sobre el mundo todo en cuanto que esta potestad es necesaria para la administración adecuada de la misma Iglesia y para la consecución de su fin espiritual, de suerte que en orden al fin espiritual, el papa tiene pleno poder, aun en lo temporal, sobre todos los soberanos de la tierra.

Los clérigos están exentos de la potestad temporal en cuanto al fuero, de modo que ni en lo criminal ni en lo civil pueden ser juzgados por los legos. La exención real o de tributos, no les viene a los

clérigos del Derecho divino; pero la exención o inmunidad personal, si no es de Derecho divino, está muy conforme con él. No obstante, en lo puramente temporal, los clérigos están sujetos a la potestad civil. Aunque el príncipe secular no pueda quitar a los clérigos esta exención, si, por hipótesis, matasen impunemente y los pontífices no quisieran poner conveniente remedio, redundando así la inmunidad eclesiástica en evidente daño de la república, podrían los príncipes, sin impedimento proveniente del privilegio de los clérigos, procurar el bien de los súbditos y de la sociedad que les está encomendada.

Si se toma en sentido lato, esto es, como algún poder ordenado a fin espiritual y al culto divino, la potestad espiritual puede residir en toda la Iglesia; pero entendida en sentido estricto, la potestad de las llaves, el poder abrir y cerrar las puertas de los cielos, no reside en modo alguno en toda la Iglesia: porque Cristo no se la dió a toda ella. Por consiguiente, no todos los cristianos son iguales en la Iglesia, sino que en ella hay orden y grados de potestad espiritual. Toda la potestad eclesiástica, de orden y de jurisdicción, estuvo en San Pedro. También poseyeron ambas potestades los demás Apóstoles, igual a la de San Pedro y recibida inmediatamente de nuestro Señor Jesucristo. Sin embargo, San Pedro fué el primero en la potestad y autoridad entre todos los Apóstoles; y fué soberano con poder pleno sobre toda la Iglesia. Aparte de los Apóstoles, no parece que hombre alguno haya recibido la potestad eclesiástica inmediatamente de nuestro Señor Jesucristo.

Después de los Apóstoles, perseveró en la Iglesia toda la potestad de orden y de jurisdicción que poseyeron aquéllos, teniendo la plena potestad de orden solamente los obispos, y la de jurisdicción el papa. Muerto San Pedro, la Iglesia tiene facultad para sustituirle por otro que ejerza la plena potestad espiritual. El modo de elegir sumo pontífice no es de Derecho divino.

* * *

Relección De potestae civili, leída por Vitoria a fines del año 1528.

Por potestad civil entiende Vitoria la autoridad, el derecho de gobernar la república o sociedad política. No es extraña esta materia a la investigación del teólogo, dice Vitoria, porque el campo propio de la Teología es tan extenso que no hay asunto alguno que de algún modo no caiga dentro de él.

Como enseñó Aristóteles, conocemos bien una cosa cuando sabe-

mos cuáles son sus causas. Es, pues, necesario investigar las causas de la potestad civil si se ha de conocer perfectamente a ésta. La causa final de la potestad civil (la principal de todas las causas en las cosas naturales y, sobre todo, en las humanas) es la misma que la de la república: la tutela, la conservación, el perfeccionamiento del hombre, que naturalmente es sociable, es decir, que halla en la convivencia con los demás hombres, dentro de la sociedad civil, el medio adecuado para conservarse y perfeccionarse, y que, por lo tanto, está naturalmente destinado a vivir en esta sociedad. La causa eficiente de la potestad civil es Dios: porque lo que es natural al hombre procede de Dios: luego de Dios procede la sociedad civil; pero ésta no puede subsistir sin autoridad: luego la causa eficiente de la autoridad o potestad civil es Dios. La causa material de la potestad civil, esto es, el sujeto en quien reside por Derecho Natural y Divino es la misma sociedad civil: porque de suyo es a la propia sociedad a quien compete dirigirse a su fin; y porque no hay razón bastante para que de suyo resida la autoridad en uno de los miembros de la sociedad civil más bien que en otro, pues naturalmente ninguno de los ciudadanos es superior a los demás dentro del orden de la sociedad política.

Contra los que niegan la licitud y la justicia de la autoridad regia, en quien frecuentemente se concreta y reside la soberanía o potestad civil, prueba Vitoria la legitimidad del poder monárquico, fundándose en que no pudiendo la sociedad ejercer por sí la autoridad política si ésta reside en toda la comunidad, es necesario y convenientísimo que la potestad se confíe a uno o a pocos que usen de ella acertadamente.

La potestad civil no puede ser abrogada por el consentimiento y voluntad de los hombres: porque éstos no pueden renunciar a su defensa y perfeccionamiento, para lo cual es medio indispensable la autoridad; y porque la sociedad no puede ser privada de la autoridad, instrumento necesario para su administración y subsistencia.

De aquí deduce Vitoria: 1.° Que no hay más libertad en el régimen democrático o aristocrático que en la monarquía: pues la autoridad, que en todos esos regímenes existe, es siempre una e idéntica por naturaleza, ya esté en uno, ya en varios, ya en muchos sujetos; y porque aún es mejor y más suave hallarse sometido a uno solo, como en la monarquía, que a varios, cual en la aristocracia, o que a muchos, como en la democracia. 2.° Que el rey es constituído por la sociedad y representa a ésta; y, por ello, la sociedad puede lícitamente ser castigada por culpas cometidas por su rey. 3.° Que, aunque

existan numerosos motivos para que la sociedad declare la guerra, ésta será ilícita si de ella han de seguirse mayores males que bienes a la misma república o a toda la cristiandad.

La mayor parte de los miembros de una sociedad civil, aunque los restantes disientan, pueden constituir un rey sobre toda la república: porque, de lo contrario, no se hubiera provisto convenientemente al bien de la comunidad, ya que rarísima vez se da la unanimidad, y, en caso de diversidad de pareceres en este punto, no es razonable que prevalezca la opinión de los menos sobre la de los más.

De idéntico modo, la mayor parte de los cristianos puede constituir un monarca que lo sea en verdad de todos: porque la cristiandad toda forma una sociedad, y, consiguientemente, posee una autoridad para su conservación y defensa, pudiendo determinar que esta autoridad se concrete en el sujeto y en la forma que más convenga a la consecución de los fines de la sociedad que forman todos los cristianos.

La ley divina y las leyes humanas se diferencian: en que aquélla no puede ser abrogada por nadie, y éstas sí; en la primera basta la voluntad del legislador para que la ley sea justa y obligatoria, mientras que en las segundas es preciso, además, que la ley sea útil y razonable; y en que la obligación impuesta por la ley divina es más firme y urgente que la nacida de una ley humana. Ambas leyes coinciden en que constituyen en virtud lo que mandan, y en vicio lo que prohiben.

Las leyes civiles obligan en conciencia. Para demostrarlo, aparte de algunas razones meramente teológicas, que, por lo mismo, omito, aduce Vitoria la siguiente prueba filosófica. La ley humana es de Dios en cuanto que Él la da por medio de las causas segundas adecuadas, por el legislador humano: luego la ley humana es ley de Dios en el sentido expuesto: luego obliga en conciencia. Esta obligación será bajo culpa grave o leve según interese o no mucho la observancia de la ley para la paz, el bien público o la honestidad de las costumbres. Puede, sin embargo, el legislador no obligar bajo culpa ninguna: porque puede en alguna ocasión no querer exigir a sus súbditos la obediencia que éstos le deben, sino indicar solamente la dirección que conviene sigan los ciudadanos. Obliga también el cumplimiento de las leyes al mismo legislador, porque éste es en realidad verdadero miembro de la sociedad civil.

El Derecho de gentes tiene fuerza obligatoria, no sólo en cuanto es un pacto y recibe fuerza de obligar del mutuo consentimiento de quienes le contraen, sino también por razón de la sociedad universal que forman

todos los hombres, la cual tiene, sin duda, facultad de dictar las leyes convenientes para el género humano, como son las del Derecho de gentes.

La fuerza obligatoria de la ley puede cesar: de modo general, porque desaparezca la razón que fué su causa; y de modo particular, es decir, en orden a alguno tan sólo de los que deben cumplirla, porque sólo respecto a este último deje de existir la razón de ser de la ley.

Las leyes dictadas por el tirano y que son convenientes a la sociedad, tienen fuerza obligatoria recibida, no del tirano, sino de la misma sociedad, que implícitamente se la comunica en cuanto que para ella es mejor obedecer las leyes razonables del tirano que carecer de toda norma directiva.

También obligan los preceptos de la autoridad privada: de los padres a los hijos y de los maridos a las mujeres, aunque algunos solamente bajo culpa leve y otros no obliguen bajo culpa ninguna. La explicación de esto es idéntica a la que antes dió Vitoria al tratar de las leyes procedentes de la autoridad política; y las pruebas que, para confirmarlo, aduce son puramente teológicas.

* * *

Relección De potestate papae et concilii, leída en la primavera de 1534.

Versa sobre si el papa puede inmutar por dispensa o abrogar las leyes y decretos de un concilio general.

En lo que es de Derecho divino y en los cánones o decretos conciliares sobre asuntos de Derecho divino, el papa nada puede inmutar por dispensa o abrogación: porque aquello procede de Dios y no puede ser alterado por el hombre. Si el concilio general declara algo como verdad de fe o de Derecho divino, el papa no puede declarar otra cosa: porque en aquellos asuntos el concilio general es infalible.

Respecto a los asuntos que no corresponden al Derecho natural o divino aunque son útiles y se ordenan a su guarda y cumplimiento, el papa puede dispensar la observancia de las leyes y decretos del concilio general y hasta abrogar totalmente alguna disposición conciliar: porque esta facultad es necesaria para el buen gobierno y administración de la Iglesia, máxime no pudiendo reunirse fácilmente el conciclio general. Este poder le poseería el papa aun en el caso de que el concilio lo prohibiese y previamente declarase nulo lo que hiciera el mismo papa: porque la potestad de éste no procede

del concilio, quien no puede limitarla ni cercenarla. No obstante, al papa no le es lícito dispensar ni abrogar las leyes conciliares por mero capricho y sin motivo racional, aunque estas leyes nada contengan que sea de Derecho divino: porque esto sería en daño y detrimento de la Iglesia. Puede, pues, equivocarse y pecar el papa al dispensar de las leyes y decretos conciliares. Hay leyes eclesiásticas de Derecho positivo que nunca conviene se dispense su observancia, como la que prescribe la confesión y comunión anual.

El concilio puede declarar que no se debe dispensar alguna de las leyes que él establece, si ello es conveniente al bien de la Iglesia; y, como en esto el concilio no puede errar, no sería lícito al papa dispensar de esta ley, y pecaría si lo hiciera por cualquiera causa, aunque la dispensa pontificia, aun entonces, sería válida. Esta prohibición conciliar no ha de establecerse respecto a muchas leyes, sino solamente respecto a algunas pocas, más graves y necesarias. También es ilícito y pecaminoso pedir o usar de dispensa pontificia en el caso consabido, aunque a los súbditos no les corresponde examinar ni determinar qué puede y qué no puede el papa en este orden de cosas; pero hecha tal declaración conciliar, si el papa dispensa, los súbditos no tienen obligación de obedecerle en esto. El papa no debe llevar a mal que el concilio dé algún decréto prohibiendo la dispensa de sus cánones, pues no se trata de cercenar la potestad del pontífice; y si se veda la dispensa es porque la importancia de la materia de la ley no admite dispensa sin grave mal para la Iglesia.

No es lícito ni conveniente resistir a los mandatos del papa apelando a la autoridad de un concilio futuro.

Aunque ninguna persona privada puede por sola su autoridad resistir y dejar de obedecer al papa por muy contrarias que fueran sus disposiciones a las determinaciones del concilio general con prohibición de abrogación o dispensa, los obispos o el concilio provincial podrían resistir al mandato del papa que fuera de ese modo contra las disposiciones conciliares, y aun solicitar de los príncipes seculares que; con su potestad temporal, resistiesen al papa, impidiendo la ejecución que todos los mandatos pontificios: porque se puede resistir e impedir lo que conduce a la destrucción de la Iglesia; y porque, por Derecho Natural, es lícito repeler la fuerza con la fuerza.

Si el papa dispensara injustamente de la observancia de las leyes o diera preceptos en detrimento de la Iglesia, es lícito la convocatoria, aun contra su voluntad, de un concilio general que tenga por objeto resistir y atajar al papa.

Al obrar según todo esto que se acaba de declarar lícito, es preciso guardar siempre, en cuanto sea posible, intacta la autoridad del papa y la reverencia que se le debe, y evitar el escándalo que origine mayores males.

* * *

Las dos relecciones De indiis et de jure belli, fueron leídas, respectivamente, a principios del año 1539 y el 19 de junio del propio año.

La primera relección *De indiis* es algo así como la sentencia definitiva dictada por Vitoria, la mayor autoridad científica que, a la sazón, había en España, en la famosísima controversia que sobre la licitud de las guerras y conquistas de las Indias sostuvieron el dominico sevillano Don Fray Bartolomé de las Casas, o Casaus, Obispo de Chiapa, llamado padre y protector de los indios, y el peripatético andaluz Juan Ginés de Sepúlveda (10).

Como ya vimos (11) sostenía Sepúlveda que era líciso hacer la guerra a los indios antes de predicarles el Evangelio y someterles así al dominio de España, a fin de que conocieran más facilmente sus errores y abrazaran la Fe cristiana; y se fundaba en cuatro razones: 1.ª En la gravedad de los delitos de los indios, principalmente la idolatría y los pecados contra naturaleza. 2.ª En ser los indios hombres bárbaros e inciviles, y estar, por lo tanto, obligados a servir a los españoles como a personas de mucho mayor ingenio y cultura. 3.ª En que para la predicación de la Fe y la conversión de los indios era más conveniente la sujeción de los mismos a España. 4.ª En las injurias que unos indios hacían a otros, sacrificando y aun comiendo los hombres.

Las Casas negaba la tesis de Sepúlveda; y defendía: que se debía

---

(10) Los nueve tratados de Fr. Bartolomé de las Casas fueron impresos en distintas fechas, pero siempre en Sevilla por Sebastián Trugillo. Por primera vez los coleccionó, en 1646, el editor barcelonés Antonio Lacaballería. Hecha rarísima esta colección de las obras del Obispo de Chiapa, en 1924 la reeditó la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en el tomo III de la Biblioteca argentina de libros raros. Para las obras de Sepúlveda, véase la edición de la Real Academia de la Historia de Madrid, impresa, en cuatro tomos, en la Imprenta Real de *La Gaceta*, en 1780. Don Teodoro Andrés Marcos ha escrito un libro a fin de demostrar que Vitoria no tuvo por injusta, sino todo lo contrario, la conquista española de América. Véase la obra intitulada *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispano-americana*, Salamanca, 1937.

(11) Libro III, cap. I, tomo II, págs. 20 a la 26.

adoctrinar a los indios en la Fe, yendo solos los misioneros y demás instructores donde esto no ofreciera peligro; que allí donde esto no pudiera hacerse, convenía construir algunas fortalezas para que desde ellas principiaran los españoles a tratar a los indios y éstos fueran, mediante este trato, convirtiéndose a la Fe y aproximándose a España, siempre dentro de la paz y del amor; y que, según las bulas pontificias, no podía España esclavizar a los indios, ni despojarles de sus propiedades, ni quitarles sus príncipes, sino, a lo más, ejercer sobre ellos cierta jurisdicción suprema, concretada en algún tributo razonable que pagaran los indios y sirviera, también, de medio para enseñarles la Fe y buenas costumbres y proteger entre ellos la Religión Cristiana.

Vitoria juzga que cuando los españoles llegaron a América, los indios eran legítimos dueños de sus propiedades, y sus príncipes verdaderos soberanos: porque estaban en posesión pacífica del dominio y de la soberanía, no siendo obstáculo para que ellos poseyeran ambos derechos, ni el pecado grave en general, ni el de infidelidad en especial, ni la idolatría y escasa razón de estos salvajes.

Esto supuesto, ¿en virtud de qué título han podido venir a manos de España los indios y sus territorios?

No son títulos legítimos para fundar el derecho de España: Ni la suposición de ser el emperador dueño y señor de todo el mundo: pues ni por Derecho Natural ni por Derecho positivo divino ni humano le corresponde tal dominio. Ni la facultad recibida del papa para someter a los indios: que el pontífice no es soberano temporal de todo el orbe ni puede, por lo tanto, ceder la soberanía sobre un territorio cualquiera. (12) Ni la ocupación y apropiación de lo que era *res nullius:* porque el territorio americano, cuando llegaron a él los españoles, tenía legítimos propietarios y soberanos. Ni la negativa de los indios a admitir la Ley Evangélica, ya que ésta no puede imponerse por la fuerza. Ni los crímenes que cometieran los indios contra la Ley Natural, por falta de jurisdicción en España para castigar estos delitos. Ni la entrega de la soberanía por parte de los indios a los monarcas

---

(12) La donación pontificia a los monarcas españoles fué el título jurídico de la soberanía de España en América a juicio del dominico Fray Matías de Paz y del célebre jurisconsulto Juan López de Palacios Rubios, quienes, a principio del siglo XVI, examinaron la cuestión de la licitud de la dominación española en América por encargo del Rey Don Fernando el Católico. Véase sobre todo esto el estudio de Don Eloy Bullón, intitulado *El problema jurídico de la dominación española en América antes de las «Relecciones» de Francisco de Vitoria.* Madrid, 1933.

españoles: pues, aun siendo libre, nunca pudo hacerse despojando de la soberanía a quien legítimamente la tenía con anterioridad. Ni el haber Dios, en sus inescrutables designios, condenado a los indios, por causa de los pecados de éstos, y haberles entregado en manos de España: porque esta razón no merece ni siquiera ser tomada en serio.

Los títulos justos por virtud de los cuales España pudo adquirir las Indias son estos: Los españoles tenían perfectísimo derecho: a viajar y residir en América; a comerciar con los indios; a apropiarse las cosas *nullius*, caso de ser los primeros ocupantes; a naturalizarse en las Indias, si habían nacido en ellas, y a disfrutar de todos los derechos anejos a la ciudadanía; y, principalmente, a predicar el Evangelio en tales tierras, pudiendo ser exclusivo de España este derecho si el papa le había encomendado a ella tal misión y, por razones de orden y buen gobierno espiritual, se le había vedado a otros pueblos. Si los indios impiden el uso de estos derechos y no existe otro medio para conseguir que los respeten, España, para castigar la injuria que al obrar así le infieren los indios, puede hacerles la guerra con todas las consecuencias que ésta trae consigo. Por motivos de religión y de amistad y fraternidad con los indios convertidos al Catolicismo, puede España guerrear contra los soberanos de los indios si pretenden que éstos apostaten y no existe otro medio que la guerra para evitar tal intento. El papa puede, con causa justa y en favor de la Fe, sacar a los indios convertidos de la soberanía del príncipe pagano y colocarlos bajo la potestad de un monarca católico. España puede, asimismo, defender, aun con la guerra, a los indios, que son verdaderos prójimos, de los tiranos que los opriman. Los indios pueden elegir por soberano al rey español si lo hacen libremente y no quebrantan derechos legítimamente adquiridos. También puede España prestar auxilio a los indios en el caso de mutuas guerras de indios contra indios, si se le pide esta ayuda; y puede compartir con el vencedor los derechos anejos a la victoria. Aun cuando no existiera ninguno de estos títulos justos por virtud de los cuales España podía dominar a los indios, no por eso había de cesar el trato y el comercio de España con América, ni, consiguientemente, habían de disminuir las rentas e ingresos que España obtenía de las Indias.

* * *

Puesto que la ocupación de las Indias puede dar ocasión a guerras, Vitoria decide disertar sobre la guerra como complemento de la

doctrina anterior. Para esto explicó la segunda relección *De indiis*, intitulada DE JURE BELLI, que es la que llevó a Fray Francisco a la cúspide de la gloria en la ciencia del Derecho.

Pretende inquirir Vitoria: si es lícito a los cristianos hacer la guerra; quién puede declararla y seguirla; cuales son sus causas legítimas; y qué es lícito hacer contra los enemigos supuesta la guerra. El plan es, como se ve, adecuado, completísimo.

A los cristianos les es lícita la guerra: porque así lo creen los doctos, y así se ha practicado siempre; y, sobre todo, porque obliga a la guerra la necesidad de castigar las injurias y de proporcionar a la sociedad la seguridad y la paz que sin la guerra no pueden lograrse en todas las ocasiones.

En defensa de la persona y bienes propios puede aceptar la guerra todo hombre: porque toda persona posee el derecho de rechazar la fuerza con la fuerza. La sociedad civil posee, no sólo el derecho que tiene toda persona a aceptar la guerra defensiva, sino también el de hacer la guerra ofensiva para castigar las injurias que se le infieran: porque, como sociedad perfecta, debe bastarse a sí misma, y no se bastaría si no pudiese castigar con las armas a quienes la ofenden. Esta facultad de hacer la guerra la posee la nación por sí, y en representación de ella, el soberano.

Las sociedades imperfectas o infrasoberanas, y las autoridades que las gobiernan, no pueden de suyo declarar la guerra en virtud de autoridad propia, a no ser que les confiera esta facultad la necesidad o la costumbre jurídica.

No son causas justas de la guerra la diversidad de religión, ni el engrandecimiento de un reino, ni la gloria del príncipe. La única causa legítima para hacer la guerra es haber recibido verdadera injuria: porque el fin de la guerra es el castigo del culpable, y no puede haber castigo justo donde no ha existido injuria. Mas no toda injuria puede ser causa justa de guerra: que no es lícito castigar con pena gravísima, cual siempre lo es la guerra, culpas e injurias leves.

Supuesta la guerra, y dentro de ella, es lícito, según Vitoria, todo aquello que requiera la defensa del bien público, fin y razón de ser de la lucha. Singularmente es lícito: recuperar lo arrebatado y perdido, o su valor equivalente; indemnizarse de los daños y gastos que la guerra ocasione; destruir las fortalezas del enemigo, y levantar defensas en territorio de éste, si así lo requiere el afianzamiento de la paz; y castigar al adversario por los delitos que cometió ocntra la nación que lucha con él, ya que éste es el fin principal de la guerra.

Para que lícitamente se pueda guerrear es necesario inquirir cuidadosamente las causas de la guerra, a fin de conocer cuál sea su justicia, y oír a los adversarios si con buena intención desean negociar la paz: porque no se debe pasar a la lucha armada si, de otro modo, se pueden destruir las causas de la guerra. El soberano y sus consejeros tienen obligación de considerar atentamente los motivos de la guerra para apreciar si son justos. Los súbditos no tienen obligación de examinar si hay causa bastante de guerra lícita, aunque puede ser tan evidente la injusticia de una guerra que no sea lícito pelear en ella a nadie, ni aun siguiendo a su propio soberano. De suyo, y en toda clase de guerras, los súbditos tienen obligación de seguir al soberano en bien de la república.

Cuando es dudosa la justicia de la guerra, porque ambos contendientes tienen a su favor razones probables, si uno de ellos está en posesión legítima de lo que se discute, lícitamente no puede el otro arrebatárselo por las armas interín no se resuelva la duda.

Si un territorio carece de legítimo poseedor y no puede conocerse con certeza a quien corresponde en justicia, parece que si una de las dos partes que le reclaman se presta a dividirle o a dar por él una compensación razonable al otro contendiente, éste, aunque sea más fuerte y pueda vencer y ganar por las armas todo el territorio que se discute, tiene obligación de aceptar una solución pacífica.

Quien duda de su derecho tiene obligación de examinar diligentemente la justicia y suficiencia de sus títulos, y de oír las alegaciones del contrincante. Mientras se resuelve la duda, el legítimo poseedor de la cosa en litigio no tiene obligación de ceder ésta.

¿Puede la guerra ser justa por parte de ambos beligerantes? No, si ciertamente consta de qué lado está el derecho. Sí, si por ambas partes, sobre todo en lo que atañe a los súbditos, hay buena fe al juzgar razonables y suficientes las causas de la guerra.

Si alguno luchó juzgando prudentemente ser justa la guerra y luego adquiere la certidumbre de que era injusta, tiene obligación de restituir lo que quitó y no ha consumido, mas no lo que ya está consumido: porque en usarlo no hubo culpa.

Una guerra puede ser lícita y justa en sí, *simpliciter*, y no serlo en determinadas circunstancias, *secundum quid:* por los muchos y grandes daños que pueden seguirse de pelear en tales circunstancias.

¿Qué cosas se permiten y cuáles se prohiben dentro de la guerra?

Nunca es lícito matar directa e intencionadamente a los inocentes, porque son inocentes; aunque puede lícitamente matárseles de

modo accidental. Ni aun siendo los inocentes un peligro para lo futuro se les puede matar de modo lícito: porque no es justo castigar a nadie por culpas que aun no ha cometido. No obstante, los inocentes pueden lícitamente ser despojados de aquellos bienes que sirvan al adversario para pelear; mas no debe apelarse a esta medida si ella no es necesaria.

No siempre es lícito matar a todos los culpables por sólo castigar una injuria. Alguna vez puede ser lícito, y hasta conveniente, matar a todo el ejército enemigo si de otro modo no hay medio hábil para lograr una victoria que asegure la paz.

Es lícito matar a los enemigos que se entregan si fueron culpables; mas siempre se debe guardar la moderación prudente.

Cuanto se coge al enemigo por la guerra hasta igualar lo que él quitó más los daños y perjuicios, pertenece al ocupante. También es lícito tomar y retener las tierras del adversario en la medida necesaria para compensar los daños que el enemigo causó. Igualmente es lícita la ocupación y conservación de fortalezas o ciudades si lo reclama la seguridad de la paz o el castigo del delito perpretado por el contrincante. De suyo también es lícito el saqueo de una ciudad si esto es necesario para llevar bien la guerra, prohibiendo, no obstante, severísimamente los desórdenes del saqueo. Las tropas no pueden saquear ni incendiar una ciudad sin autorización de sus legítimos caudillos. Por los males enormes que originan los saqueos, nunca deben consentirse si no existe imprescindible necesidad de realizarlos.

Por cualquiera causa, no puede el príncipe vencedor despojar de la soberanía al monarca vencido y tomarla para sí: porque la injuria que motivó la guerra puede ser menor que esta pena. Si los delitos del vencido son grandes, o si de otro modo no puede asegurarse la paz, se puede lícitamente quitar la soberanía al príncipe vencido, y aun privar de la independencia al reino.

Si el vencido peleó creyendo de buena fe que tenía causa justa para guerrear, el vencedor puede lícitamente recuperar a costa de aquél lo que perdió y gastó en la guerra, con daños y perjuicios; pero nada puede quitarle en concepto de pena: porque cuando, como en este caso acontece, no hay culpa, no puede justamente imponerse pena.

De toda la relección saca Vitoria las siguientes reglas de conducta: 1.ª Aunque el soberano tiene potestad para guerrear, debe procurar vivir en paz con todos, y no buscar motivos de lucha. 2.ª Declarada justamente la guerra, debe proseguirse para lograr el respeto al propio derecho y la paz, seguridad y defensa de la patria, nunca

para exterminar al adversario. 3.ª Conseguida la victoria, el vencedor debe usar de ella con moderación, constituyéndose en juez entre los dos contendientes, y dictar así la sentencia justa que repare la injuria y castigue al ofensor y culpable, pero con el menor daño posible para éste.

* * *

Relección DE MATRIMONIO, leída el 25 de enero de 1539.

En el exordio dice Vitoria que trata esta cuestión porque le excitaron a que lo hiciera muchos amigos suyos, ya que se había llevado a la Universidad de Salamanca la causa del matrimonio de Enrique VIII de Inglaterra y Doña Catalina de Aragón.

Para estudiar y comentar el precepto de nuestro Señor Jesucristo según el capítulo XIX del Evangelio de San Mateo: lo que Dios unió no lo separe el hombre, divide Vitoria la relección en tres partes, que respectivamente versan sobre la constitución, los impedimentos y la disolución del matrimonio.

Según ya enseñaba Aristóteles, el fin del matrimonio es doble: el primario y principal, la procreación y educación de la prole en su sér natural y en su sér racional; y el secundario, prestarse el varón y la mujer mutuos auxilios y obsequios. Según esto, y como las cosas que se ordenan a un fin se definen bien por el mismo fin, para declarar la esencia del matrimonio no basta decir que es el derecho de copularse, sino que se requiere, además, obligación mutua y perpetua de un varón cierto y de una mujer cierta en orden a la procreación de los hijos: porque sin tal obligación no son posibles los fines del matrimonio, y lo son con ella. El matrimonio, en cuanto a su esencia, es un vínculo para el derecho a la cópula y para la formación de los hijos mediante una obligación mutua, indivisible y perpetua de un varón cierto y de una mujer cierta, comprendiendo en la formación de los hijos la educación de los mismos y la constitución de la familia.

El vínculo matrimonial, según las leyes natural y divina, se constituye por el consentimiento mutuo del varón y la mujer, aunque Dios puede constituirle sin tal consentimiento en algún caso dado, en virtud del dominio total y absoluto que tiene sobre los cuerpos de todos y cada unos de los hombres. Este poder para constituir matrimonio sin el consentimiento de los cónyuges no le ha transmitido Dios a la Iglesia, ni a ninguna otra autoridad humana: porque la unión hecha sin consentimiento mutuo, y por tanto sin amor, frustra la consecución de los tres fines del matrimonio.

Para que haya verdadero y legítimo matrimonio es necesario que el consentimiento sea expreso y puro, esto es, no condicional, y de presente.

En orden a los impedimentos para el matrimonio, defiende Vitoria que el soberano secular tiene potestad para establecer impedimentos; pero que la Iglesia puede quitar esa potestad al príncipe: porque la sociedad temporal, y, consiguientemente, la autoridad correspondiente a ella, están sujetas a la sociedad y a la autoridad espirituales, que tienen por fin el bien perfecto y supremo del hombre.

Dilucidando concretamente el caso de los Reyes de Inglaterra, en el cual Enrique VIII alegaba que su casamiento con Doña Catalina de Aragón era nulo porque esta Señora había estado casada con el hermano mayor de Enrique VIII, y el impedimento que de aquí nacía, establecido ya en el *Levítico*, es de Derecho divino y natural, de modo que ni el papa podía dispensarle, Vitoria defiende: que, por hallarse prohibido por Derecho divino el matrimonio entre determinados grados de parentesco, no se sigue que el matrimonio que se contraiga desobedeciendo este precepto sea siempre nulo, ya que una cosa es estar prohibido un acto o pacto y otra muy distinta ser nulo ese acto o pacto; que no basta, por consiguiente, para demostrar que un matrimonio es nulo el que esté prohibido; y que no porque en la Ley Antigua, a la cual pertenece el *Levítico*, se prohiba el matrimonio a determinadas personas, se les prohibe asimismo en la Ley Evangélica: porque ésta derogó en muchas cosas la Ley Antigua.

Los impedimentos de Derecho Natural no pueden determinarse más que por la razón natural, que es el medio adecuado para promulgar y dar a conocer el Derecho Natural. Según esta norma, resulta que no todos los grados de parentesco entre los cuales el *Levítico* prohibe el matrimonio son grados prohibidos por el Derecho Natural. En muchos grados prohibidos por el *Levítico* no se ve que haya obstáculo para conseguir los fines del matrimonio: luego no se ve prohibición de Derecho Natural.

Concretamente, y en la cuestión propuesta, defiende Vitoria que el casarse un varón con la mujer de su hermano no está prohibido por la Ley Natural. Para demostrarlo distingue tres maneras de estar algo mandado o prohibido por el Derecho Natural: 1.ª Hay cosas que de suyo y siempre son inhonestas e ilícitas, como el perjurio, el adulterio, etc.; y cosas que de suyo siempre son honestas y conformes a la razón, por ejemplo, dar culto a Dios, honrar a los padres, etc. Este Derecho natural es inmutable. 2.ª Hay cosas que de suyo están prohibidas por el Derecho Natural, y son inhonestas por sí mismas; pero que

en algunas circunstancias y por causas graves pueden ser lícitas. De idéntico modo, hay cosas lícitas y honestas de suyo, pero que en determinadas circunstancis no son buenas ni lícitas. 3.ª Hay cosas no prohibidas por el Derecho Natural, sino sólo consideradas por él como bienes inferiores respecto a los que suponen otras cosas. Estas últimas están aprobadas por el Derecho Natural, son de Derecho Natural, pero no como algo necesario. Esto acontece con el celibato respecto al matrimonio.

El casarse con la viuda del hermano de quien se casa, no es algo prohibido por el Derecho Natural con prohibición del primer género, esto es, con prohibición absoluta e inmutable: porque ninguna razón eficaz lo demuestra, y porque en el capítulo XXV del *Deuteronomio* se manda que el hermano tome por mujer a la viuda de su hermano muerto sin sucesión. Los matrimonios prohibidos por el capítulo XVIII del *Levítico*, excepto los referentes a ascendientes y descendientes, tal vez están prohibidos sólo con prohibición del segundo género, esto es, mientras no haya razón grave en contrario: porque las razones por las cuales se vedan estos matrimonios no son de tal entidad que no puedan contrarrestarse con otros mayores bienes que pueden seguirse de estos matrimonios: la paz pública, etc. De este género parece que es la prohibición de casarse el varón con la viuda de su hermano, si no es del tercero, esto es, prohibición de lo que no es malo, sino menos bueno: porque no se ve malicia en tales uniones, aunque hay razones para prohibirlas. El contraer matrimonio con una viuda y sin sucesión, nunca estuvo prohibido por la Antigua Ley.

Si no hubiera ley positiva que lo prohibiera, el varón podría casarse con la viuda de su hermano, ya hubiera muerto éste con sucesión, ya hubiera muerto sin ella: porque el segundo matrimonio susodicho se hallaría prohibido por el Derecho Natural sólo del tercer modo, esto es, sólo como menos bueno que su contrario: luego no estaría propiamente prohibido. A lo más estaría prohibido con el segundo género de prohibición; y, por consiguiente, si hubiera razones poderosas, podría lícitamente realizarse dicho matrimonio. Pero aunque no hubiera razón alguna para contraer tal matrimonio, éste sería válido, aunque ilícito.

Contra lo que al principio había prometido, la relección no trata de la última parte del plan: la disolución del matrimonio.

* * *

Relección De augumento et diminutione charitatis, leída el 11 de abril de 1535.

Divídela Vitoria en dos partes: 1.ª Del aumento de la caridad; y 2.ª, de la disminución de la misma virtud.

En la primera parte va a examinar si por cualquiera acto de caridad se aumenta el hábito a ella correspondiente.

Para solucionar esta cuestión existen tres opiniones: 1.ª Cualquiera acto de caridad, por débil que sea, aumenta el hábito de la caridad y la gracia. Defienden esta sentencia los nominales. 2.ª Cualquiera acto de caridad, por débil que sea, da mayor gloria; pero un acto de caridad remiso no aumenta el hábito de la caridad ni la gracia. Es opinión de Duns Escoto. 3.ª Sólo por un acto de caridad más intenso que el hábito, se aumenta éste; y sólo a aquel acto se da mayor gloria. Es sentencia de Santo Tomás de Aquino.

Como se ve, todas estas opiniones convienen en que por el acto de caridad más intenso que el hábito de donde procede aumenta este hábito. Pero, ¿en qué medida acontece esto? ¿En toda la magnitud del acto, o solamente según el exceso entre el acto y el hábito? Es decir, si el hábito es de cuatro y al acto de ocho, al realizarse este acto, ¿aumentará el hábito en la totalidad de la intensidad o magnitud del acto, en ocho, o sólo en la diferencia existente entre la magnitud e intensidad del acto, ocho, y la del hábito, cuatro, esto es, en cuatro?

Defiende Vitoria que la intensidad o magnitud del acto aumenta la del hábito, no en toda la magnitud del acto, sino sólo en el exceso entre la magnitud del acto y la del hábito. Pruébalo primero respecto a los hábitos adquiridos, y después respecto a los infusos.

En cuanto a los hábitos adquiridos demuestra Vitoria que no aumentan según toda la intensidad o magnitud de los actos, discurriendo así: Como las potencias naturales obran siempre según todo su conato, todo acto aumentará la intensidad o magnitud del hábito en el doble y más del doble de la magnitud del hábito precedente al acto. No parece que pueda admitirse este aumento en los hábitos naturales por efecto de sus respectivos actos: Luego los hábitos adquiridos no aumentan según toda la intensidad o magnitud de los actos. Todo agente puede obrar, y se puede decir que obra, conforme a la forma por la cual es agente: luego la potencia que obra mediante un hábito como diez puede producir un acto como diez: luego tendrá un acto igual a su intensidad primera: luego, por esta razón, aumentará la intensidad del hábito en el doble (13).

---

(13) ¿Y por qué? Si sólo los actos más intensos, no los igualmente intensos, aumentan la potencia.

Respecto a los hábitos infusos, da Vitoria esta razón, que, lo mismo que la anterior, no parece concluir lógicamente: Si el acto que se sigue del hábito es según todo el conato del mismo hábito, parece más intenso que el hábito; y, por consiguiente, si el acto de mayor magnitud que el hábito hace crecer la magnitud del hábito en toda la magnitud del mismo acto, siempre aumentará la magnitud del hábito en más de lo que se la aumentaron los actos precedentes. No parece admisible que San Juan Bautista o la Santísima Virgen María, por ejemplo, mereciesen más por cualquier acto al último de su vida que lo que habían merecido por actos anteriores. Según esto, cuando algún hábito obra según todo su conato e intensidad, no llega el acto a ser tan grande e intenso como lo es el hábito; es decir, si alguien tiene hábito de caridad como ciento, el acto de caridad no será como ciento, ni, tal vez, como cincuenta. Si se admitiera la doctrina contraria habría que admitir la existencia de actos increíblemente intensos, máxime cuando el hábito de la caridad se aumentó, no sólo por su propio acto, sino por el de cualquiera otra virtud. Además, en el orden natural, el acto no aumenta la intensidad del hábito según toda la magnitud o cantidad del acto, sino sólo según la diferencia entre la magnitud del acto y la del hábito; y así, si el acto de calentar es como ocho y se aplica a un cuerpo caliente como cuatro, el calor que poseerá este cuerpo no aumentará en ocho, llegando a doce, sino solamente en cuatro, quedándose en ocho.

Supuesto todo esto, Vitoria defiende:

Primero: Que cualquier acto meritorio aumenta la gracia según toda su magnitud, y no solamente según la diferencia entre el acto y el hábito; es decir, si el acto es meritorio como ocho y el agente al realizarle tiene gracia como cuatro, efectuado el acto tendrá gracia como doce: porque al acto se debe gloria según toda la magnitud del mismo: luego también aumenta la gracia según toda la magnitud de dicho acto.

Segundo: La caridad aumenta, no según toda la magnitud del acto, sino según la diferencia entre ésta y la gracia del hábito: porque las virtudes no aumentan, como antes se vió, según toda la magnitud del acto, sino sólo según la diferencia entre la magnitud del acto y la del hábito.

Tercero: Por consiguiente, y como la gracia aumenta según toda la magnitud del acto y la caridad sólo según la diferencia entre el acto y el hábito, la caridad nunca es igual a la gracia.

Cuarto: La gloria corresponde a la gracia, no a la caridad:

porque es la gracia quien nos hace gratos a Dios y dignos de la gloria.

Las tres opiniones expuestas al principio se diferencian en que la primera cree que el hábito de la caridad se aumenta aun por actos remisos, mientras que la segunda y la tercera sostienen que el hábito de la caridad sólo se aumenta por actos más intensos. Esto ocurre respecto a los agentes naturales: porque si habiendo una luz que ilumina como ocho, se encienden nuevas luces de intensidad menor a ocho, no se obtiene una luz mayor que ocho (14); y en los cuerpos de intensidad uniforme, como el sol o el calor, divididos éstos, se tendrá igual intensidad que si permanecieran indivisos, v. g.: si se dividiera el sol en dos mitades, o una vasija con agua a 100°, la mitad del sol produciría la misma luz que todo él, y la mitad del agua de la vasija quedaría igualmente a 100°. Si no se admitiera esta doctrina se seguiría que se daría algo mayor que lo máximo, v. g.: si a la luz máxima en intensidad se le añadiera otra menos intensa, se daría más luz que con la luz máxima; y esto es absurdo.

Respecto a la cuestión especial que se dilucida, sostiene Vitoria:

Primero: Que por cualquiera acto de caridad, aunque sea remiso, se merece y obtiene mayor gloria: porque es meritorio de condigno, y repugna que, siéndolo, no se dé por él mayor premio (15). También aduce Vitoria algunas otras pruebas de razón teológica, bastante endebles. No así las de Sagrada Escritura.

Segundo: Por cualquier acto de caridad, aun remiso, se aumenta la gracia: porque se aumenta por él la gloria, y ésta es proporcionada a la gracia.

Tercero: Si por un acto remiso no se aumenta la caridad inmediatamente, no se puede decir que se aumente por ello al fin de la vida: porque sobre esto nada hay revelado.

El mérito, de ningún modo es proporcionado a la intensidad del acto: Una multitud de actos remisos no tienen el mérito de un acto intenso y perfecto. Si el acto no es continuado y perseverante, la repetición de él no duplica el mérito. Todo lo que aumenta el mérito aumenta también el hábito.

Ningún pecado venial puede quitar totalmente la gracia, aunque

(14) Distingo: En cuanto a la intensidad de la luz de cada foco en sí, aisladamente, concedo. En cuanto a la cantidad total de luz arrojada por todos los focos juntos, niego.

(15) Si es mérito de condigno, ya se merece por él: luego parece que se prueba lo mismo por lo mismo.

puede quitar parte de ella. Vitoria rechazá la opinión de Altisidoro, según la cual el pecado leve disminuye la caridad.

* * *

Relección DE TEMPERANTIA, leída durante el curso de 1537 a 1538.

Divídese en dos partes: 1.ª Si el hombre tiene obligación de conservarse a sí propio por medio del alimento. 2.ª Si cada individuo tiene obligación de conservar la especie humana mediante el matrimonio.

Para resolver la primera cuestión, Vitoria prueba nueve tesis:

Primera: Todo hombre tiene obligación de conservar la vida mediante el alimento. Pruebas: 1.ª Obrar contra la inclinación natural es ilícito, porque es obrar contra el Derecho Natural; existe inclinación natural en el hombre a conservar la propia vida comiendo: luego es ilícito no conservar la vida dejando de comer. 2.ª Tenemos obligación de amarnos a nosotros mismos; y, como manifestación y parte de este amor, estamos obligados a conservar la propia vida comiendo. 3.ª El que no come se mata, y esto es ilícito.

Segunda: Ningún género de alimentos está prohibido al hombre por el Derecho Natural: porque todas las criaturas son para el hombre, y éste no puede usar de la mayor parte de ellas como no sea por modo de alimento; y porque no hay motivo por el cual la razón nos convenza de que hay algún alimento prohibido al hombre por la misma naturaleza. El precepto del Antiguo Testamento de no comer carne de ciertos animales está abrogado.

Es lícito, también, usar de condimento y artificio para preparar los alimentos que han de comerse. Para probarlo aduce Vitoria una razón que más bien prueba lo contrario de lo que con ella se pretende demostrar; y es esta: Santo Tomás (16) dice que aunque se peca poco siguiendo las concupiscencias naturales, se peca mucho por excitar las mismas concupiscencias, como ocurre con los refinamientos en la condimentación de los manjares (17).

Tercera: Está prohibido por Derecho divino positivo y por Derecho Natural comer carne humana. Por Derecho positivo divino en el capítulo IX del *Génesis*. Por Derecho Natural, porque todos los pueblos

---

(16) *Summa Theologica*, 2.ª 2.ae, q. 142, art. 2, ad 2.um

(17) Luego el testimonio de Santo Tomás más sirve para demostrar que es ilícito el artificio en los condimentos, que para probar que sea lícita tal condimentación.

civilizados consideran abominable e inhumano el comer carne de hombre: pues el alimento se ordena al sér a quien alimenta, y, por esto, debe ser más innoble que este sér: luego el hombre no debe servir de alimento al hombre. El uso de carne humana en la alimentación traería consigo muertes y homicidios. Probablemente, en ninguna necesidad, ni aun en la extrema, es lícito comer carne humana. También es ilícito y prohibido por el Derecho Natural y Positivo divino, el sacrificar hombres a Dios.

Cuarta: Es lícito abstenerse perpetuamente de ciertos alimentos, aun en caso de extrema necesidad, como lo hacen los cartujos: porque no siempre está uno obligado a conservar la vida precisamente mediante un medio lícito determinado.

Quinta: No es lícito abreviar intencionadamente la vida por medio de la abstinencia: porque sería ir contra el precepto de amarse a sí propio.

Sexta: Nadie tiene obligación de prolongar la vida cuanto pueda por medio de ciertos alimentos: porque nadie tiene obligación de usar aquellos manjares exquisitos y delicados, aunque sean muy saludables.

No sigue más esta relación, que ha llegado a nosotros incompleta.

* * *

Relección De homicidio, leída el 11 de junio de 1530.

Va encaminada a examinar si es propio del varón fuerte suicidarse, o si, pudiendo conservar la vida, es lícito al hombre darse la muerte, y en qué circunstancias pueda hacerse esto.

Siempre es impío suicidarse. Para demostrarlo presenta Vitoria los siguientes argumentos:

Primero: Matarse a sí propio es contra la inclinación natural: porque el hombre y todos los séres existentes resisten su destrucción y apetecen su conservación; pero el hacer algo contra la inclinación natural es ilícito y pecaminoso, porque, como la inclinación natural siempre mueve al bien y a lo honesto, el resistir a ella será ir a lo malo e inhonesto: luego el matarse es ilícito y pecaminoso.

Segundo: La inclinación natural del hombre en cuanto tal hombre es buena y no induce a mal ni a vicio alguno: porque procede inmediatamente de Dios, quien no puede inclinar al mal. Razones de esto último: Repugna a la infinita bondad divina el producir en el alma un hábito vicioso que la incline al pecado o a lo falso. Así como si un hombre indujera a otro a pecar pecaría él, así también si Dios

inclinara al hombre a pecar, pecaría. Si la inclinación al mal proviniera solamente de Dios, Dios sería causa del pecado (18).

Pero si esto es así, ¿cómo es que sentimos en nosotros inclinación a lo malo? El hombre está compuesto de dos naturalezas: naturaleza racional, que San Pablo llama hombre interior; y naturaleza sensitiva, que el mismo Apóstol llama hombre exterior. No es el hombre interior el alma sola, ni el hombre exterior el cuerpo únicamente, sino que todo el hombre, según el espíritu, es hombre interior, y todo él, según la carne, es hombre exterior. El hombre es propiamente hombre en cuanto racional (19). El apetito sensitivo es como algo extrínseco al hombre (20): luego la tendencia del apetito sensitivo no debe llamarse del hombre; y es como la tendencia o inclinación al mal que en nosotros sugieren el mundo o el demonio, que sólo son del hombre en cuanto que las hacemos nuestras porque libremente las aceptamos y seguimos. Así, pues, aunque el apetito sensitivo, la sensualidad, incline al mal, como esa inclinación no es inclinación del hombre, sino más bien inclinación contraria a la del hombre, no puede sostenerse que el hombre se incline naturalmente al mal (21).

La inclinación del apetito sensitivo procede también de Dios, como la del apetito racional. Siendo esto así, ¿cómo esta inclinación puede tender al mal? Contesta Vitoria con cinco respuestas.

Primera: Dios no puede mudar las esencias de las cosas. Hizo, pues, al apetito sensitivo con esta inclinación natural porque no podía ser hecho de otra manera (22).

---

(18) Como se ve, éste es el mismo argumento que acaba de proponer Vitoria: repugna a la bondad divina inclinar al alma al pecado.

(19) «Homo est homo simpliciter inquantum rationalis, non inquantum sentivus» (Fol. 285 v. Ed. cit.). La esencia del hombre, según los escolásticos, está en dos notas: animalidad y racionalidad, ambas son indispensables para que se dé la esencia del hombre: luego, aunque de esas dos notas la racionalidad sea el elemento formal y determinante, y la animalidad el elemento material y determinado, no parece que se pueda decir con exactitud que el hombre es propiamente tal por la racionalidad, lo es por la animalidad y la racionalidad juntamente.

(20) Véase el fol. 286 r. Ed. cit. También aquí hay inexactitud. No puede el apetito sensitivo ser propiamente algo extrínseco al hombre cuando es una facultad interna y natural del mismo hombre.

(21) Véase el fol. 286 r. y v. Ed. cit. No parecen admisibles las premisas de las que se saca esta conclusión. Por otra parte, la solución parece ser otra. En el hombre hay inclinación al mal, supuesto el pecado de origen; pero, también, hay libertad y auxilio de Dios para resistir al mal. Luego el hombre no es necesariamente malo, lo es si quiere. Luego el mal en el hombre no procede de la naturaleza, sino del defecto de la voluntad libre, que, pudiendo no hacerlo, acepta y sigue la inclinación a lo malo, proveniente de la sensualidad.

(22) Esto parece inadmisible. No repugna que el apetito sensitivo no esté

Si Dios puede o no mudar las esencias de las cosas es la principal de todas las dudas que se sucitan entre los teólogos y filósofos. Unos creen que, aunque Dios no puede variar las esencias de las cosas, puede cambiar las propiedades naturales de las mismas y hacer, verbigracia, al fuego naturalmente frío, etc.: porque estas propiedades naturales no son otras que las que al principio y al crear las cosas quiso darles Dios; y porque Dios pudo crear las esencias de las cosas separadas de toda propiedad, luego no las creó necesariamente con las propiedades que hoy poseen.

Esta opinión no es probable ni verosímil. Dios no puede cambiar las inclinaciones naturales de las cosas. Razones: Hay muchas propiedades que no convienen a las cosas como algo sobreañadido a las mismas, sino como algo que inmediatamente proviene de las respectivas esencias de las mismas cosas. El agua, por ejemplo, con el concurso general de Dios produce frío: luego Dios no puede hacer que con tal concurso el agua no sea naturalmente fría, pues este concurso general siempre es el mismo.

Segunda: La inclinación del apetito sensitivo, aunque lleve al mal moral, no es moralmente mala mientras sólo sea del apetito sensitivo y no la acepte la voluntad racional.

Tercera: El apetito sensitivo no inclina al mal para él mismo, sino que siempre inclina e incita a lo que es conveniente para el propio apetito sensitivo.

Cuarta: Dios creó al hombre sin esta inclinación al mal proveniente del apetito sensitivo, pues le creó en justicia original. Sobrevino después esta inclinación del hombre al mal en castigo y como consecuencia del pecado original, cometido por culpa del hombre. Luego el hombre, y no Dios, es la causa de la inclinación del apetito sensitivo al mal.

Quinta: Dios dió al apetito sensitivo inclinación natural a obedecer a la razón; y así le indujo naturalmente al bien.

El tercer argumento que presenta Vitoria para probar que el suicidio es ilícito e impío, es el siguiente: Quien se suicida quebranta el precepto del Decálogo: No matarás. Luego peca. El precepto susodicho no sólo es de Derecho positivo divino, sino de verdadero Derecho Natural.

---

inclinado al mal, sino que, sujeto a la razón, tienda y se incline al bien. Así fué el apetito del primer hombre antes de pecar. Luego Dios pudo hacer al apetito sensitivo con otra inclinación; y, en efecto, así le hizo. No es, pues, de esencia del apetito sensitivo la inclinación al mal.

Incidentalmente defiende Vitoria la pena de muerte, afirmando que es lícito, por Derecho Natural, matar intencionadamente al hombre nocivo para la república: porque el hombre es miembro de ésta, y es lícito amputar un miembro nocivo para salvar a todo el cuerpo. Pero esto sólo es lícito a los príncipes y magistrados a quienes corresponde el cuidado de la sociedad política.

Cuarto argumento contra el suicidio: Quien se mata a sí propio hace injuria a la república: porque quita a ésta lo que es de ella, el mismo suicida, que es miembro y parte de la sociedad: luego obra ilícitamente y peca.

Quinto argumento contra el suicidio: El que se suicida falta al precepto de la caridad, que manda amarse a sí mismo: luego peca, y el matarse y dejar de ser es inmoral.

Termina Vitoria esta relección proponiendo y respondiendo después a varias dificultades contra la tesis que ha defendido: no es lícito matarse.

Contestando al segundo argumento aduce otra prueba contra el suicidio: La vida y el ser del hombre no son del mismo hombre, sino de Dios: luego quien se mata quita a Dios lo que le pertenece: luego le hace injuria, peca.

Más tarde, respondiendo al tercer argumento, sostiene Vitoria que el hombre tiene algún derecho sobre su ser y su vida, aunque no sea derecho absoluto.

* * *

Relección DE SIMONÍA, leída en la primavera de 1536.

Divide Vitoria esta relección en cuatro partes: 1.ª Del pecado de simonía. 2.ª De la pena de la simonía. 3.ª Restitución de lo adquirido por simonía. 4.ª Respuesta a los argumentos en contrario.

Simonía es el deseo o voluntad intencionada de comprar o vender algo espiritual o anejo a lo espiritual. Pero, ¿qué se entiende por espiritual en esta definición de la simonía?

Como nota Santo Tomás, espíritu se dijo con primera imposición del nombre de algo material: espirar, emitir el aliento; y, por analogía, se aplicó la denominación de espíritu a lo que es sutil e invisible, como Dios y el alma humana. Así, pues, lo espiritual es lo inmaterial; y puede distinguirse entre lo espiritual o inmaterial creado: el alma humana, y lo espiritual e inmaterial increado: Dios. Algunos creen que en la definición de simonía lo espiritual se ha de tomar

como sinónimo de lo inmaterial, tanto creado como increado; pero Vitoria sostiene que en la definición susodicha, lo espiritual se ha de entender de lo que es don del Espíritu Santo y de lo que se refiere a la salvación del alma.

Por compra o venta se entiende en la definición de simonía, no sólo el contrato así llamado, en sentido estricto, sino toda entrega o permuta no gratuita a cambio de cosas espirituales.

Por anejo a lo espiritual se entienden todas aquellas cosas que se ordenan a las espirituales ya declaradas, como los vasos y ornamentos sagrados, etc.

Se dice en la definición: voluntad intencionada, porque la simonía no logra de hecho la posesión de lo espiritual mediante la compra, que esto es imposible; solamente lo intenta.

La simonía es ilícita, prohibida por el Derecho divino positivo en ambos Testamentos, y, también, por el Derecho Natural, por las seis razones siguientes: 1.ª Lo espiritual no puede ser comprado por lo temporal y material. 2.ª El hombre no es dueño de las cosas espirituales. 3.ª Lo que gratuitamente se recibe, gratuitamente se debe dispensar. 4.ª Por Derecho de gentes los peces y las fieras son comunes (23). 5.ª Las cosas espirituales son dadas para utilidad y bien de todos: luego hace injuria quien las quiere aplicar a la utilidad particular y privada. 6.ª Si se permitiera la venta de lo espiritual, lo poseerían, no los mejores y más dignos, sino los más ricos.

La pena principal de los simoniacos es la obligación de restituir. Quien recibió algo temporal por virtud de un contrato simoniaco, está obligado a restituirlo, y esto por Derecho divino (24).

* * *

Relección De arte magica, leída el 18 de julio de 1540.

Tiene dos partes: 1.ª De la potestad mágica. 2.ª De la iniquidad de la magia, esto es, cuándo es ilícita y cuándo no lo es.

---

(23) No parece muy adecuado este argumento. De él, lo más que puede concluirse, si la conclusión ha de corresponder y no exceder a las premisas, es que por Derecho de gentes las cosas espirituales son comunes. No parece tampoco muy propio fundar en el Derecho de gentes, que al fin es meramente humano, la cualidad susodicha de lo espiritual: la imposibilidad de ser objeto lícito de los contratos humanos.

(24) Si la pena principal de la simonía es la restitución, y sólo de esta pena habla la relección vitoriana, dicha relección no tiene cuatro partes, de las cuales la segunda se dedica al estudio de las penas de la simonía y la tercera al de la restitución de lo adquirido simoníacamente. Luego no hay correspondencia entre el plan de la relección, propuesto al principio de ésta, y el desarrrollo del mismo.

Toma Vitoria por magia las obras admirables hechas o artibuídas a quienes se llaman magos. Así entendida, pregunta Vitoria si existe la magia, o si lo que se denomina de este modo es ficción y engaño. Contesta que, aunque la mayor parte de los prodigios que se cuentan de los magos son artificiosos y falsos, sin embargo, no todas las obras de los magos son falsas y fingidas, pues consta la realidad de algunas de ellas hasta en las mismas Sagradas Escrituras. Muchas de estas cosas que realizan los magos consisten únicamente en ilusiones y engaños que se producen en los sentidos corporales; pero otras son indudablemente reales y existentes.

De estos efectos reales que producen los magos algunos son naturales, hechos sin que concurra con el mago ningún sér espiritual, sino por la sola acción de los agentes naturales, acción que conoce el mago y no los demás (25). Hay otros efectos mágicos que no proceden de las fuerzas naturales, sino de la virtud de un sér inmaterial distinto del mago, como son: responder los magos o sus estatuas a preguntas sobre cosas ocultas o desconocidas, adquirir ciertas artes o ciencias, etc. Estas obras que realizan los magos y exceden el poder de las fuerzas naturales, ¿a quién deben atribuirse? ¿A los demonios, a los ángeles buenos, o al mismo Dios?

Existen demonios: Así consta por la Sagrada Escritura; y así lo creyeron muchos filósofos gentiles: Empédocles, Pitágoras, Sócrates, Platón y algunos peripatéticos, como Teofrastro y otros, aunque Aristóteles lo negó.

Los magos no obran por virtud divina o angélica. Razones: 1.ª Si los efectos de la magia provinieran de Dios o de los ángeles, la magia no estaría prohibida por el Derecho divino y humano. 2.ª Si la magia fuera efecto de la potestad divina o angélica, no sería arte, sino gracia y don. 3.ª Los magos obran por hábito cuando quieren, y lo hacen en daño y perjuicio de los hombres. 4.ª Las operaciones de la magia encierran gran desproporción y disonancia de cosas, que de ningún modo pueden atribuirse a buen espíritu. 5.ª Los magos no extienden sus conocimientos a ciencias y artes determinadas, sino a cosas nimias, verbigracia: el descubrimiento de lo futuro: luego los espíritus en

(25) Al explicar estas fuerzas naturales, Vitoria admite varias fábulas, como la existencia en el río Tigris de la piedra molar, que hacía que las fieras no molestaran a quien la llevaba; la realidad de la hierba denominada *carsia* en el monte Egeo, merced a la cual la mujer que la tenía consigo se hacía amar por los hombres; y de la hierba *dictamo*, en Creta, que pacida por las cabras hacía que éstas defecaran setas.

que se apoyan los magos son ignorantes, que desconocen esas cosas, o envidiosos, que, conociéndolas, no quieren comunicarlas a los demás; nunca pueden ser los magos espíritus buenos. 6.ª Los magos juegan con los hombres y los engañan. Por esto, las obras que realizan los magos y exceden a las fuerzas naturales, como no pueden atribuirse a espíritus buenos, deben ser atribuídas a espíritus malos, a los demonios. Las almas de los difuntos, aun las de los condenados, no se mezclan en las obras de los magos.

Los magos no pueden hacer verdaderos milagros: porque nada hacen de aquello que requiere virtud divina. Si los magos pudieran realizar verdaderos milagros, el milagro no sería prueba y argumento eficaz para demostrar la verdad o divinidad de algo. Alguna vez, por pacto y alianza con el demonio superior, los magos pueden forzar a ejecutar algo al demonio inferior.

Toda la obra y eficacia de los magos se apoya en pacto con los demonios.

Analiza luego Vitoria si los magos, aun con el poder diabólico, pueden realizar algunos prodigios; y contesta que pueden cambiar de lugar los cuerpos, transmutar maravillosamente la naturaleza corporal, aplicando lo activo a lo pasivo; pero que no pueden imprimir inmediatamente en las cosas naturales y materiales forma alguna, como el frío, el calor, la salud o la enfermedad.

No desarrolla Vitoria la segunda parte de la relección: ilicitud de la magia, al menos en lo que ha llegado a nosotros.

* * *

Relección De eo quod tenetur homo cum primum veniet ad usum rationis, leída hacia el mes de junio de 1535.

Porque Vitoria se propone como texto que explicar y comentar en esta relección las palabras del capítulo XV del *Eclesiástico:* Dios, desde el principio, hizo al hombre y dejólo en manos de su consejo, comienza vindicando la canonicidad de los libros sagrados de la *Sabiduría* y del *Eclesiástico*, que no son recibidos como canónicos por los hebreos.

Propónese Vitoria examinar cómo y por qué camino puede salvarse el hombre desde que tiene uso de razón o es dueño de sus actos. Como tesis capital defiende que, al llegar al uso de la razón, todo hombre tiene abierto el camino de la salud. A fin de disertar ordenadamente, Vitoria se propone dilucidar estos puntos: 1.° Qué es tener

uso de razón y llegar al uso de razón. 2.ª Qué puede el hombre cuando llega al uso de la razón. 3.ª A qué está obligado el hombre al llegar al uso de la razón.

La razón es, en cuanto a su esencia, el mismo entendimiento. Sin embargo, Aristóteles pone la voluntad en la razón, y Santo Tomás denomina a la voluntad algo esencialmente racional. Por esto, uso de razón es, no sólo el uso de la potencia intelectiva, sino, también, el uso de la voluntad. Concretamente, uso de razón es lo mismo que tener libre albedrío: porque, como el libre albedrío es la elección hecha por la voluntad, y la elección exige el previo consejo o deliberación intelectual, el libre albedrío supone juntamente actos del entendimiento y de la voluntad, uso de razón; y donde hay uso de razón, hay libre albedrío, y viceversa. No es lo mismo tener uso de razón o libre albedrío que tener actos de entendimiento y de voluntad: porque los ebrios y los dementes, v. g., no tienen libre albedrío, uso de razón, y, sin embargo, tienen actos de entendimiento y de voluntad, esto es, referentes a objetos espirituales y universales. No es lo mismo tener uso de razón, libre albedrío, que poder obrar o no obrar supuestos todos los requisitos necesarios para obrar; esto es, el hombre ejecuta muchos actos que puede no realizar, aun en el caso de no tener uso de razón. Pruebas:

Primera: Los niños, los locos y los que sueñan realizan, como se vió, actos de la voluntad, y no los realizan necesariamente, obligados por un conocimiento: sensitivo, porque éste, de suyo y si no es por medio del entendimiento, no puede mover la voluntad; ni intelectivo, porque cualquiera noticia que respecto a algo exista en el entendimiento del loco o del niño, puede existir en el entendimiento del hombre cuerdo y adulto; y así como en estos no es suficiente para mover necesariamente la voluntad, tampoco lo es en aquéllos.

Segunda: Los movimientos súbitos e instantáneos, que se llaman primeros, no son imputables, y, sin embargo, no son necesarios: porque en ellos no hay una noticia que fuerce a la voluntad a obrar.

Luego no es lo mismo no obrar necesariamente que ser libre. Luego la libertad no consiste en la facultad de poder obrar o no, poseyendo todos los requisitos necesarios para poder obrar. Así, los niños y los locos, que no son libres, hacen muchos actos por ruegos y amonestaciones, lo mismo que las personas normales; y no obstante, estos actos de los niños y los locos no son libres. Los hombres normales realizan muchos actos que no son deliberados ni libres, como el rascarse, etc.; y, sin embargo, estos actos no son necesarios.

Tener libre albedrío, uso de razón, es lo mismo que ser dueño de

los propios actos. Para que el hombre sea dueño de los propios actos se requiere en él: 1.° Una facultad de conocer y deliberar qué sea bueno y haya de seguirse, y qué malo y haya de evitarse. 2.° Que, conocida una y otra cosa, exista facultad de elegir, esto es, facultad para hacer o no aquello que se ha conocido como bueno o malo. Ninguno de estos dos requisitos solo basta sin el otro para que, en verdad, sea el hombre dueño de sus actos. En efecto: aquel es dueño de una cosa que puede usar de ella; y para usar de los actos humanos es menester la facultad de la inteligencia y de la voluntad a la vez, el libre albedrío. Luego tener libre albedrío es lo mismo que tener dominio sobre los propios actos; y tiene libre albedrío quien es totalmente dueño de sus acciones. Estos dos requisitos indispensables para gozar de libre albedrío: la deliberación y la elección, van siempre unidos; y, consiguientemente, donde se halla el uno está, también, el otro, nunca pueden existir separadamente.

En los dementes y en los niños, el impedimento de la libertad no está precisamente en la voluntad, sino en el entendimiento: que no puede deliberar, y, por esto, la voluntad no puede elegir. Obran los niños y los dementes de modo necesario y forzado, no por el entendimiento, sino por la naturaleza.

La libertad está formalmente y como en sujeto propio en la voluntad; pero como en su causa, en el entendimiento. Así lo enseña Santo Tomás de Aquino en varios lugares.

Según esto, el tener el hombre uso de razón, llegar al uso de la razón, consiste en hallarse en estado de deliberar: pues, aunque se diga que el uso de razón consiste en estar en circunstancias de elegir, lo cual pertenece a la voluntad, quien tiene potestad para deliberar, la tiene asimismo para elegir.

Siendo todos los hombres de la misma especie, y poseyendo todos las mismas potencias, ¿de dónde procede que unos hombres tengan uso de razón y otros no? ¿Por qué motivo los hombres no tienen uso de razón en la infancia y le tienen más adelante?

El entendimiento y la voluntad son idénticos durante la adolescencia y en la virilidad. El que en una edad no tenga el hombre uso de razón y en otra sí, no procede inmediatamente del entendimiento o de la voluntad. Si la falta del uso de razón procediera sólo del entendimiento o de la voluntad, sería posible que hubiera demencia en las almas separadas de los cuerpos; y esto es absurdo e impío.

Tampoco proviene el que unos hombres tengan uso de razón y otros no, de que posean o no algún hábito creado a la vez que las

almas a las que pertenecen el entendimiento o la voluntad que poseen tales hábitos: porque, a lo más, en las almas son criados los hábitos de los primeros principios, y éstos son comunes a todas las almas, no son propios de unas y no propios de otras; y, por otra parte, ni el que pasa de la vigilia al sueño, ni el que torna del sueño a la vigilia pierden hábito alguno, ni el que vuelve de la demencia a la cordura adquiere un hábito de que antes careciera.

El que los hombres tengan o no uso de razón proviene siempre, o la mayor parte de las veces, de las potencias sensibles, de los sentidos y especialmente de los sentidos internos: porque ninguna otra causa puede explicar que unos hombres tengan uso de razón y otros no le tengan: pues, como *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, y, para conocer, el entendimiento necesita contemplar el fantasma sensible, la imperfección o ausencia del fantasma tiene que influir en el conocimiento intelectual: luego ésta es la causa que explica perfectamente por qué unos hombres tienen uso de razón y por qué otros no le tienen.

La diversidad de ingenios en los hombres, proviene de la diversidad de perfección de sus órganos y sentidos: porque unas carnes son más aptas que otras para sentir. Ahora, ¿por qué razón los órganos sensibles de los niños, de los locos, etc., no son perfectamente aptos para las funciones sensibles, base del conocimiento intelectual? Explicarlo pertenece a los médicos, no a los filósofos.

El apetito sensitivo, una pasión vehemente, pueden ser causa de que pierda el hombre el uso de razón, aunque tenga los sentidos perfectamente dispuestos para la función sensitiva. Enséñalo así Aristóteles. Pero en este mismo caso, el apetito sensitivo no priva directamente del uso de la razón, sino que lo hace por medio de los sentidos y del entendimiento. Aun en el caso de darse en el hombre una rectitud total del apetito sensitivo, podría perder el uso de la razón por hábitos existentes anteriormente en la voluntad, como el amor o el odio: pues, según enseña la experiencia, los malos hábitos perturban el juicio de la razón. Esto sólo es probable: porque si se admitiera por cierto, como los hábitos malos perduran en las almas de los condenados, sería posible que en el infierno hubiera almas sin el uso de la razón. Aunque los órganos sensibles fueran perfectos para sus funciones respectivas, si se perdieran las especies de los conocimientos pasados, el hombre perdería el uso de la razón; pues para ésta es necesario el juicio fundado en los datos adquiridos anteriormente por los sentidos.

En la adquisición del uso de razón influyen mucho la enseñanza, la educación, etc. Los hombres cultos adquieren el uso de razón mucho antes que los que no lo son: porque ordenan más prontamente las especies adquiridas.

Tener uso de razón es, pues, hallarse el hombre en tal estado que si se le presenta algo respecto a lo cual tenga que obrar, pueda, por sí o por consejo de otros hombres, deliberar si debe hacerlo o no. Tener uso de razón es poder deliberar suficientemente en materia moral.

Puede un hombre tener uso de razón acerca de algunas cosas o de artes, industrias y disciplinas determinadas, y no acerca de cosas morales; pero esto es tan difícil que nunca sucede. Es imposible que alguien tenga uso de razón acerca de algunas cosas de índole moral y no le tenga acerca de todas: porque los principios morales son idénticos, y el procedimiento para discurrir, basándose sobre ellos, siempre es el mismo. Los maniacos tienen, tal vez, uso de razón respecto a todas las materias, aunque yerran al juzgar sobre el tema de su manía, siendo en ellos este error como natural e inevitable. También puede ser que la manía quite el uso de la razón sobre algo especulativo, como si el maniaco cree que está enfermo, hallándose, en realidad, sano.

¿Cuál es el primer instante del uso de la razón, del libre albedrío? La primera deliberación no es acto propiamente libre, es decir, no es aquel que por primera vez esté en poder del hombre el ejecutarle o no: porque lo propiamente libre es lo que sigue a la deliberación: la elección, y antes de la primera deliberación no ha existido otra que pueda dar fundamento a la libertad. La primera deliberación no se efectúa por virtud de causas intrínsecas al hombre que delibera, sino por virtud de causas extrínsecas a él, por virtud de Dios; y no porque Dios concurra como causa particular al primer consentimiento, sino porque, siendo éste el efecto natural del desarrollo de las facultades intelectuales, se atribuye a Dios como a causa, porque Dios dió esta virtud al entendimiento. Alguna vez, sin embargo, Dios es especialmente causa de la deliberación, inspirando por Sí o por sus ángeles. Quien delibera por primera vez, aunque pudo deliberar antes, porque la causa natural de la cual es efecto la primera deliberación, el desarrollo de las facultades cognoscitivas, pudo haberse anticipado, no tuvo en su potestad, en su libertad, el haber deliberado anteriormente; y, por lo mismo, la primera deliberación no puede ser materia de precepto: porque respecto a ella el hombre no tiene libertad y dominio, ni quien delibera por primera vez estaba obligado a delibe-

rar antes. Por consiguiente, el primer instante del uso de la razón no es aquel en que el hombre pudo deliberar, sino el instante en que el hombre deliberó de hecho. Por lo tanto, cuando se pregunta si el hombre está obligado a algo en el primer instante del uso de razón, la pregunta se refiere, sin duda, al instante en que el hombre delibera de hecho: porque anteriormente a ese instante el hombre no tiene libertad, ni, consiguientemente, obligaciones.

Para saber qué puede el hombre en el primer instante en que llega al uso de la razón, examina Vitoria las cuestiones siguientes:

El hombre salvaje, sin instrucción religiosa, al llegar al primer instante del uso de la razón ¿puede conocer a Dios? Es innegable que si el hombre no ha tenido quien le enseñe a conocer a Dios, para conocerle él por sí solo necesita no poco tiempo aun después de poseer pleno desarrollo intelectual. Por esto, si alguien careció de persona que le enseñara a conocer a Dios, puede tener durante algún tiempo ignorancia invencible respecto a Dios. Pero no hay, ni ha existido nunca, nación alguna que carezca de alguna noticia probable respecto a Dios, noticia que todos tienen obligación de creer. Sin embargo, puede uno llegar al uso de la razón y carecer durante algún tiempo de conocimiento de Dios.

Ese hombre que inculpablemente carece de noticia de Dios, ¿puede obrar moralmente bien? Sí: porque para obrar el bien y evitar el mal sólo se requiere conocerlo y quererlo; y no es preciso referir expresamente los actos a Dios, pues no consta que esto sea indispensable, ni con arreglo al Derecho Natural, ni con arreglo al Derecho positivo divino; y lo primero, conocer y querer el bien o el mal, puede hacerlo el hombre aunque, sin culpa, desconozca a Dios.

Todo hombre que llega al uso de la razón y no conoce a Dios por ignorancia inculpable, ¿puede pecar? Sí: porque aun así es dueño de sus actos, es libre; y porque hay actos de suyo intrínsecamente malos, como la mentira, etc.: luego si los ejecuta el hombre, aunque inculpablemente desconozca a Dios, peca. Ahora, si ese hombre no puede conocer a Dios por falta de uso de razón, no puede pecar. El que en realidad de verdad está en estado de no poder conocer a Dios, no tiene uso de razón.

¿Es posible tener uso de razón para pecar venialmente y no tenerle para poder pecar mortalmente? No. Razones: 1.ª La materia sobre que versan los pecados mortales es más fácilmente cognoscible que la materia sobre la que versan los pecados veniales: ya que, supuesta la deliberación sobre algo universal, como tiene que serlo la primera

deliberación, hay la suficiente deliberación para poder pecar mortalmente. 2.ª Es necesario para poder pecar mortalmente el mismo uso de razón que tiene todo hombre que puede pecar venialmente. 3.ª No es posible perder el uso de la razón de suerte que sólo se pueda pecar venialmente y no mortalmente. A la razón en contrario de más eficacia filosófica: que puede el hombre tener facultad para deliberar no perfecta, sino imperfectamente, contesta Vitoria que nadie delibera imperfectamente que no pueda también deliberar perfectamente; y que la deliberación imperfecta supone la perfecta.

En la tercera parte de la relección: a qué está obligado el hombre tan pronto como llega al primer instante de la razón, defiende Vitoria que ese hombre no está obligado a dirigirse a Dios de modo explícito, distinto y formal, porque en ninguna parte consta este precepto; pero que ese hombre está obligado a hacer el bien y a evitar el mal del modo que pueda, es decir, según el conocimiento que entonces tenga.

IV. Puesto que corresponde a Vitoria en la Escolástica española del siglo XVI.

Que en la exposición de las doctrinas filosóficas existan defectos en las relecciones vitorianas, es cosa harto notoria, Como en el curso del resumen de las relecciones he ido notando, en ellas hay: argumentos presentados en forma imperfecta y que no concluyen; intercalación de sentencias y de pruebas con tanta confusión que, a veces, hasta cuesta trabajo llegar a entender qué es lo que, en ciertos puntos, defiende Vitoria; inexactitudes y equivocaciones de bulto; y otros varios defectos, sobre los cuales no se puede en justicia hacer gran hincapié para formar un capítulo de cargos a Fray Francisco, ya que no fué éste quien publicó el texto de las relecciones, y, por tanto, no pudo limar ni corregir estos defectos, que, bien pueden no ser de él, sino de los alumnos que, al oído, tomaron sus explicaciones y las transcribieron en los códices que sirvieron para imprimir las relecciones.

En cuanto a la doctrina filosófica de las relecciones, no tiene Vitoria el mérito de la originalidad. Hay, ciertamente, algunos puntos de vista e ideas de alguna novedad, como, por ejemplo, la distinción que establece, en la relección *De homicidio*, entre el apetito sensitivo y el hombre, para concluir que la tendencia al mal, procedente del apeti-

to sensitivo, no es propiamente del hombre, y que, cual acontece con las sugestiones a lo malo que provienen del demonio y del mundo, no deben decirse que las viciosas inclinaciones del apetito sensitivo sean del hombre mientras éste no las haga suyas aceptándolas y siguiéndolas libremente. Pero, en general y respecto a la casi totalidad del contenido de las *Relectiones*, puede afirmarse que la doctrina filosófica de Vitoria es la de la Escolástica sin modificaciones sustanciales.

Y, sin embargo de todo esto, Vitoria es universalmente considerado y reconocido por maestro excelso, reformador de la Escolástica y creador de una nueva dirección en los estudios, que hizo gloriosa a la España del siglo XVI. Escritores de esta centuria, discípulos los unos de Fray Francisco y otros coetáneos a él, en circunstancias excelentes todos ellos para saber lo que fueron las enseñanzas y lecciones del Maestro salmantino, tributan a éste elogios extraordinarios, cual rara vez se rinden ni aun a los sabios más excelsos de la tierra. Juan Vaseo, uno de los más insignes humanistas salmantinos en el siglo XVI, dice que por el saber, Vitoria parecía un milagro de la naturaleza y que no podían ni compararse siquiera con él cuantos le precedieron en muchísimos años. Melchor Cano tiene a Vitoria como don singular que España recibió del cielo. El egregio canonista Martín de Azpilcueta asegura que Vitoria ilustró a España más que todos sus antecesores. Domingo Báñez cuenta que en España los escolásticos eran antes de Vitoria mucho menos peritos que lo fueron después de él; y que Fray Francisco enseñó oralmente, cual otro Sócrates, la doctrina escolástica, ilustrándola con un método perspicuo y lleno de erudición. Bartolomé de Medina escribe que en tiempo de Vitoria brotaron las fuentes de las aguas de la ciencia, y que ésta se hinchó como el mar, porque el Profesor de Salamanca, instruidísimo en la Dialéctica, en la Filosofía, en la Patrística y en las Sagradas Escrituras, ordenó aptamente todos estos conocimientos y con ellos enriqueció e iluminó la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Alonso Muñoz piensa que toda España debe a Vitoria algo extraordinario, porque cuando la Escolástica se hallaba en nuestro suelo confusa y empolvada, muda y sin expresión, fué Fray Francisco quien la restituyó la integridad y la luz, el ornato y la belleza que le corresponden. Alfonso García Matamoros apellida a Vitoria varón incomparable y divino, que hacía bajar del cielo a la tierra la Teología. El cronista Juan de la Cruz tiene a Vitoria por preceptor, no sólo de los teólogos que estudiaron en su tiempo, que son los mejores de España,

sino aun de todos los de las épocas posteriores, porque después que murió Vitoria todos los maestros siguieron su estilo y método de enseñanza. Juan Marieta estima a Vitoria como verdadera luz de España. Y otros muchos y muy sesudos escritores del siglo XVI aplican a Fray Francisco elogios y alabanzas como no se los rinden a ningún otro español (26).

No es fácil concretar hoy todos los fundamentos de estos juicios, pues se basan en las enseñanzas orales de Vitoria, perdidas para nosotros, que solamente podemos columbrar algo de lo que estas lecciones fueron por los apuntes y notas que de las mismas nos han dejado algunos de los que tuvieron la dicha de escucharlas. Pero, por lo que escribieron los que oyeron explicar a Vitoria, y por lo que nosotros vemos en los trozos de sus lecciones que han llegado a nuestros días, sabemos que el Profesor salmantino seguía en sus disertaciones el método tradicional en la Escolástica: proponer la cuestión, enumerar las razones alegables en pro de la sentencia contraria a la que se estima más acertada, explicar los términos de la tesis, probar directamente ésta y solucionar los argumentos aducidos en pro de la opinión contraria. Pero al seguir este procedimiento didáctico, Vitoria supo purificarle de los defectos que le quitaban eficacia dentro de la Escolástica decadente, y elevarle a una perfección insospechada.

Para ello, Vitoria aplicó el método susodicho, no a cuestiones baladíes, sino a tesis teológicas de realidad positiva y de interés inmediato, dando así a la Teología la extensión que tuvo en el siglo XVI, que hacía decir al propio Maestro, en la relección *De potestate civili*, que no había asunto alguno que fuera ajeno a ella; y, sobre todo, Vitoria aplicó el procedimiento escolástico a dilucidar los grandes problemas morales y jurídicos que presentaba ante el teólogo la actualidad española de la primera mitad del siglo XVI.

En la exposición doctrinal Vitoria fué ordenado, y procedió con claridad luminosa, haciendo resaltar la clave de las cuestiones, fijando bien lo que ha de discutirse, llegando a la entraña de las diversas opiniones, ponderando justamente el valor de todas las razones y escogiendo y desarrollando los argumentos que aduce con acierto magistral.

---

(26) Todos estos juicios y elogios de Vitoria están recogidos por Fr. Luis G. Alonso Getino en el cap. XIV y en el apéndice I de su monografía sobre Vitoria. Pueden, también, verse coleccionados muchos de ellos en la *Bibliotheca hispana nova* de Don Nicolás Antonio (t. II, Madrid, 1783, págs. 496 y 497), y en los *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti* de los PP. Quetif y Echard, O. P. (t. II, París, 1721, págs. 129 y 130).

El alambicamiento de los términos y la sutileza exageradísima de los escolásticos, dialécticos monomaniáticos empedernidos, encontraron remedio en el proceder de Vitoria, quien acudió en busca de pruebas que demostraran sus conclusiones, ante todo, a los lugares propios de la Teología positiva: la Santa Biblia, los concilios, los Padres...; y, también, el discurso y la especulación racional, pero contenidos en sus justos límites, de suerte que sin perder nada en solidez y agudeza, no degeneren en ergotismo estéril y nocivo.

El valor excesivo que en la Escolástica decadente, y junto con la dictadura del silogismo, tuvo el argumento de autoridad, fué curado por Vitoria con una racional independencia de criterio, no enrolándose a ciegas y *a priori* entre los discípulos de hombre alguno, sino juzgando siempre con el propio criterio acerca del valor y el peso de las razones de las diversas sentencias y escuelas; y llegando a decir, en la relección *De homicidio:* «Neque mihi per omnia placet opinio S. Thomae recitata», no obstante toda su adhesión a las doctrinas del Doctor Angélico.

El estancamiento de las doctrinas, la pereza intelectual, que convertía a los escolásticos decadentes en meros repetidores de lo que maestros de otros siglos habían expuesto y demostrado, fué curado por Vitoria por el esmero con que trató de desentrañar el verdadero sentir de su guía, el Doctor Universal.

La dificultad que para la buena exposición y enseñanza de la Teología representaba el ser las *Sententias* de Pedro Lombardo el texto deficiente al que se amoldaban las explicaciones de los profesores de todas las universidades europeas, fué solucionada por Vitoria procurando sustituir la obra de Pedro Lombardo por la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, mucho más perfecta y adecuada que aquéllas para la anseñanza de la ciencia de Dios. Y para que las lecciones de cátedra no fueran algo pasajero y estéril, Vitoria usó en Salamanca la práctica de dictar a los alumnos las explicaciones, a fin de que, así conservadas, fueran algo útil y provechoso para siempre.

Por último, al lenguaje bárbaro y desaliñado de los escolásticos decadentes opuso el Dominico español un latín claro, preciso y expresivo, que sin dejar de ser sencillo, como correspondía a la función didáctica, es tan correcto que, según Menéndez y Pelayo, reconcilió el Renacimiento con la Teología (27), y posee «cierta elegancia de expo-

(27) *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes. Ensayos de crítica filosófica,* Madrid, 1918, pág. 236.

sición, y aun cierto artificio oratorio visible sobre todo en los proemios de sus *Relectiones*, exornados sobriamente con los recuerdos de la antigua sabiduría y aun con las flores del arte clásico», según el mismo Polígrafo (28).

Y no fué esto solo, con ser tanto, lo que Fray Francisco hizo por la mejora y el progreso de la Escolástica. Vitoria, fundador de la egregia dinastía de San Esteban en la cátedra de *prima* de Teología de la Universidad salmantina (29), la primera en el saber escolástico en el siglo XVI, dinastía que cuenta en su serie nombres que bastarían uno de ellos tan sólo para inmortalizar a toda una escuela; Vitoria, «maestro de maestros», según le llama Fray Juan de Araya (30), que tuvo entre sus discípulos varones tan sabios como Melchor Cano, Mancio de Corpore Christi, Martín de Ledesma, Andrés de Tudela y otros mil, teólogos, escriturarios, moralistas, canonistas, filósofos, civilistas..., que aprendieron de él el difícil arte de enseñar con maestría y con acierto; Vitoria, el verdadero patriarca de los estudios escolásticos españoles al abrirse la Edad Moderna; Vitoria es el cimiento que da solidez y consistencia al alcázar magnífico de la Escolástica española del siglo XVI; porque, como escribió Don Eduardo de Hinojosa: «De Vitoria... data el renacimiento de dichos estudios en España, el favor general que alcanzaron, el método que en lo sucesivo se empleó en la exposición y enseñanza, y, sobre todo, la correlación entre los estudios teológicos y los jurídicos» (31).

Según escribió Menéndez y Pelayo, Vitoria es: «restaurador de la Escolástica en pleno Renacimiento, o más bien, padre y creador de una nueva ciencia teológica acomodada al gusto y necesidades de los tiempos nuevos; verdadero Sócrates de la Teología», porque de él procede «la verdadera restauración de los estudios teológicos en España, y la importancia soberana que la Teología, convertida por él en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las

---

(28) *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de Gentes. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 236.

(29) Llamo a Vitoria fundador de esta dinastía, no porque él fuera el primero de los dominicos de San Esteban que tuvo la cátedra de *prima* de Teología en la Universidad salmantina, sino porque fué el primero de los grandes maestros dominicos que ilustraron esta cátedra.

(30) Primera parte de la *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca*. Libro II, cap. XV, pág. 511, t. I de los *Historiadores* de dicha casa, publicados por Fray Justo Cuervo, O. P., Salamanca, 1914.

(31) Discurso leído en la Real Academia de la Historia en la recepción pública de Don Eduardo de Hinojosa el 1 de Mayo de 1899. Madrid, 1899, pág. 50.

últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos... Un abismo separa toda la teología española anterior a Francisco de Vitoria, de la que él enseñó y profesaba; y los maestros que después de él vinieron, valen más o menos en cuanto se acercan o se alejan de sus ejemplos y de su doctrina. Todo el asombroso florecimiento teológico de nuestro siglo XVI, todo ese interminable catálogo de doctores egregios que abruma las páginas del *Nomenclator litterarius*, de Hurter, convirtiéndole casi en una bibliografía española, estaba contenido en germen en la doctrina del Sócrates alavés. Su influencia está en todas partes» (32).

Bien dijo el Cardenal y jesuíta tudesco Francisco Ehrle que: «Francisco de Vitoria es justamente considerado como el padre, tanto de la escuela de Salamanca, como, en general, de la nueva Escolástica. Él antes que nadie ha impreso en ambas, clara y totalmente, el sello del progreso que las caracteriza» (33).

A Vitoria se debe, por consiguiente, el principio y gran parte del esfuerzo soberano que, en el siglo XVI, trasladó la hegemonía de la Escolástica desde la Sorbona a la Universidad de Salamanca. Como pedagogo, metodólogo y reformador de la Escolástica fué, pues, Vitoria la personalidad más insigne, no sólo de España, sino del mundo entero al principiar la Edad Moderna.

Aún más: Vitoria es el creador de una ciencia nueva: el Derecho Internacional. Cierto es que antes de que enseñara el Maestro salmantino ya había habido quienes se ocuparan de las relaciones entre los estados soberanos; pero Vitoria hizo algo nuevo: estudiar todos estos datos científicos, anteriores a él; depurarlos, darlos forma adecuada, concretar las normas que deben regir la vida de las naciones y presentar de modo científico el esquema, por lo menos, del Derecho Internacional, en las relecciones *De indiis et de jure belli*. Por esto los versados en la historia de esta disciplina, según escribe James Brown Scott: «se inclinan a considerar estas disertaciones como la base de la moderna escuela del Derecho Internacional» (34).

Hoy nadie niega a Vitoria este mérito: haber fundado el Derecho Internacional. Ya en el siglo XVII escribió Hugo Grocio al enumerar

---

(32) *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria... Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 236.

(33) *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, Madrid, 1930, pág. 12. Versión castellana dirigida por el Padre March, Madrid, 1930.

(34) *El origen español del Derecho Internacional*, Valladolid, 1928, pág. 4.

los autores que tuvo a la vista para redactar su tratado *De jure belli ac pacis*, libro que hasta que, en nuestros días, se ha hecho justicia a Vitoria ha pasado como el primero de los consagrados al Derecho Internacional: «Vidi et speciales libros de belli jure, partim a Theologis scriptos, ut a Francisco Victoria...» (35). En nuestra época, un italiano, Giorgi, y en ocasión bien poco propicia para ensalzar por este motivo a Vitoria, pues se trataba de festejar como internacionalista a un profesor de Oxford de ascendencia italiana, Alberico Gentili (1551-1608), afirmó que el Dominico español: «Debba venir saluttato vero padre di questa scienza [del Derecho Internacional]», porque él fué quien: «posse ordinatamente le basi; fissó i cardini della scienza, diede l'esempio del metodo conveniente; e tutto questo e ció che sopratutto importa» (36). Ernesto Nys, escritor competentísimo en la Historia del Derecho Internacional, aseguró que no creía hubiera nada en la historia literaria del Derecho Internacional comparable a las páginas de la doble disertación *De indiis* (37). Por último, Brown Scott afirmó que Vitoria, con sus relecciones *De indiis et de jure belli:* «dió al mundo de su época la primera obra maestra sobre el Derecho de Gentes, tanto en la paz como en la guerra» (38), y que: «La posición de Francisco de Vitoria como fundador de la escuela moderna de Derecho Internacional... parece clara» (39).

Haber sido, como asegura Báñez: «Scholasticae Theologiae quasi reparator» (40): porque, según escribe Fray Bartolomé de Medina: «ea ratione et methodo doctrinam scholasticam tradidit, ut restaurator divinae Theologiae optimo iure habeatur» (41); y haber organizado una ciencia nueva: el Derecho Internacional, esa es la obra de Fray Francisco de Vitoria, que, con motivo, coloca a éste entre los hombres más grandes que puede presentar la historia de la cultura mundial durante los siglos todos que cuenta la humanidad.

---

(35) *De jure belli ac pacis libri tres*, Amsterdam, 1680, pág. XIII, n.º 37.

(36) *Della vita e delle opere d'Alberigo Gentili*, Parma, 1876, pág. 82.

(37) Crítica de la traducción hecha por Grandpont de la *Justification de la domination portugaise en Asie* de Freitas, publicada en la pág. 198 del volumen XV (1883). N.º I de la *Revue du Droit International et de législation comparée*.

(38) y (39) *El origen español del Derecho Internacional*, págs. 132 y 238, respectivamente. Valladolid, 1928.

(40) *Commentaria in secundam secundae partem Divi Thomae*. Quaestio I, art. VII.

(41) *Expositio in primam secundae partem Divi Thomae*. Prólogo. Fol. 2 r. de la edición impresa en Salamanca, en 1588, apud S. Stephanum, por Juan y Andrés Rennaut.

CAPÍTULO II.

FRAY DOMINGO DE SOTO.

I. Noticia biográfica.

Soto (1) nació en Segovia en el año 1494; y aunque en el bautismo recibió el nombre de Francisco, más tarde, al ingresar en la Orden de Predicadores, le trocó por el de Domingo. Don Diego de Colmenares hace a Soto hijo legítimo de Francisco de Soto, hombre de humilde familia y pobre en bienes; pero Don José de Rezábal rectifica estos datos, escribiendo: «No sabemos de dónde pudo tomar Colmenares, historiador por otra parte tan exacto y diligente, unas noticias tan infundadas... El Excmo. señor Don Felipe Vallejo, que reconoció

---

(1) El trabajo fundamental para la biografía y bibliografía de Soto es el que compuso, en el siglo XVII, el Lic. Diego de Colmenares en sus *Vidas y escritos de escritores segovianos*, que va al final de la *Historia de la insigne ciudad de Segovia*, Segovia, 1637, págs. 717-729. Son también muy interesantes para la biografía de Soto los caps. XVIII y XIX del libro II de la *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca* por el P. Fr. Alonso Fernández; y los capítulos XXI al XXIX bis del lib. II de la *Historia* del mismo monasterio por Fray Juan de Araya (t. I de los *Historiadores* de San Esteban, Salamanca, 1914).

Para la bibliografía de Soto véanse las biôgrafías antes citadas, y las obras bibliográficas generales: *Biblioteca hispana nova* de Don Nicolás Antonio (tomo I, Madrid, 1783, págs. 331-334); *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti* de los PP. dominicos Fr. Jacobo Quetif y Fr. Jacobo Echard (t. II, París, año 1731, págs. 171-174); la *Biblioteca de los escritores que han sido individuos de los seis colegios mayores*, por Don José de Rezábal y Ugarte (Madrid, 1805, páginas 345-355); etc.

También se han publicado algunos estudios sobre las doctrinas de Soto, como el intitulado *Ideas penales del maestro Domingo de Soto* de H. Sancho, inserto en *La Ciencia Tomista* durante los años 1919 y 1920; el opúsculo *Domingo de Soto y el Derecho de Gentes* (Madrid, 1930), de Fr. Venancio Diego Carro, O. P.; etc.

prolixamente el proceso de sus pruebas [las de Soto para ingresar en el Colegio mayor de San Ildefonso de Alcalá]... vió que su padre se llamaba Pablo Arévalo, y no Francisco de Soto... y su madre Catalina de Soto, de quien sin duda tomó este apellido según costumbre vulgar de aquellos tiempos. Ambos fueron ciudadanos muy honrados, y de extracción muy limpia, aunque la escasez de bienes de fortuna los pudo reducir a cultivar una huerta» (2).

Los primeros estudios los hizo Soto en Segovia y en Ochando, siendo sacristán de la parroquia de este lugar. Después cursó en la Universidad de Alcalá, donde tuvo por maestro a Santo Tomás de Villanueva; y, más tarde, en París, como colegial del Colegio de Montaigut, teniendo, a lo que parece, como profesores de Filosofía a los españoles Gaspar Lax y Antonio Núñez Coronel. En la Universidad de París se graduó Soto de Maestro en Artes (3).

Hacia 1519 Soto regresó a España; y, al año siguiente, 1520, ingresó como colegial en el Colegio Mayor de San Ildefonso de Alcalá (4), y ganó una cátedra de Filosofía en la Universidad Complutense. Como profesor de Filosofía, Soto luchó contra el nominalismo de los escolásticos decadentes, a quienes había padecido en París, logrando desterrar este mal sistema de la enseñanza complutense; y se mostró peripatético fiel al Estagirita.

Pensaba Soto ascender en el magisterio, ocupando una cátedra de Teología, cuando sintió vocación a la vida religiosa. Después de haber intentado ingresar en la Orden de San Benito, por indicación de los mismos monjes de Montserrat, entró, en 1524, en la Orden de Predicadores, tomando el hábito en el Convento de San Pablo de Burgos; y en esta casa profesó el 23 de julio de 1525.

Ya fraile dominico continuó Soto su magisterio, enseñando Lógica en el Convento de San Pablo de Burgos. Más tarde fué trasladado al Convento de San Esteban de Salamanca; y, por orden de sus prelados, hizo oposición a la cátedra de *vísperas* de Teología en la Universidad Salmantina, obteniéndola con brillantez el 22 de noviembre de 1532. El 8 de noviembre del mismo año 1532, y siendo ya profesor,

---

(2) *Biblioteca de los escritores que han sido individuos de los seis colegios mayores*, pág. 346. Ed. cit.

(3) En los años 1910, 1911 y 1912 publicó V. Duham en el *Bulletin Hispanique* (tomos XII, XIII y XIV) un estudio sobre *Dominique de Soto et la Scholastique parisienne*.

(4) Sobre la estancia de Soto en el Colegio Mayor de San Ildefonso de Alcalá publicó unos artículos en *La Ciencia Tomista* (1931) Fr. Vicente Beltrán de Heredia: *Francisco de Soto en la Universidad de Alcalá*.

se graduó en tal Universidad de maestro en Teología. En 1543, en la visita que Don Felipe II, cuando aun era príncipe heredero, hizo a esta Universidad, oyó explicar a Soto.

El 10 de enero de 1545 Don Carlos V mandó a Soto que partiese para Trento a fin de asistir al Concilio como teólogo imperial, juntamente con Fray Bartolomé Carranza de Miranda, que después fué Arzobispo celebérrimo de Toledo. En las deliberaciones conciliares intervino Soto, aunque con algunos intervalos, desde 1545 hasta que, en 1547, se decidió trasladar el Concilio a Bolonia, como teólogo imperial y como representante del Maestro General de la Orden de Predicadores. Soto tomó parte con gran habilidad en muchísimos debates del Sínodo, incluso redactando los decretos conciliares sobre el pecado original y la justificación (5).

En 1548 Don Carlos V designó para confesor suyo a Soto, al dejar este cargo otro ínclito dominico también, Fray Pedro de Soto. Fray Domingo siguió la corte del Emperador, quien cobró de él tal estima que, al vacar la mitra de Segovia por muerte de Don Antonio Ramírez de Haro, quiso que Soto fuera obispo de dicha diócesis; pero Fray Domingo rechazó esta dignidad con tanta decisión que ni el mismo César pudo lograr que aceptara el pontificado.

En 1550 volvió Soto a Salamanca, habiendo podido dejar el confesonario imperial; y fué recibido en la Ciudad del Tormes como verdadero triunfador, saliendo a su encuentro el claustro universitario, el cabildo catedral, el ayuntamiento... Vacó entonces la cátedra de *prima* de Teología porque Fray Melchor Cano, que la ocupaba, fué preconizado Obispo de Canarias; y la Universidad, buscando un profesor insigne, propuso a Soto que la aceptase por lo menos por cuatro años, para ser jubilado una vez transcurrido este plazo. Accedió Fray Domingo, ilustrando nuevamente la Universidad salmantina con los destellos de su ciencia, hasta que fué jubilado en 1556. Entre los discípulos de Soto sobresale uno, bien célebre por todos conceptos: Fray Luis de León.

Por fin, el 15 de noviembre de 1560 murió Fray Domingo de Soto muy edificantemente, en el Convento salmantino de San Esteban, al cual ennobleció, no sólo con su nombre y su fama, sino también con la soberbia escalera principal y con la plazoleta que da acceso al monasterio.

---

(5) Este período de la vida de Soto fué estudiado por A. Viel en el trabajo: *Dominique Soto au Concil de Trente en contre du Protestantisme*, publicado, en mayo de 1906, en la *Revue Thomiste*.

II. Nota bibliográfica.

Soto escribió mucho. Afortunadamente él mismo nos dió una nota de sus obras. Al final del tomo II de los comentarios al libro IV del *Magister sententiarum*, viendo que ésta había de ser su última obra, habla de la recta intención que le guió siempre al escribir; somete todos sus libros al fallo y corrección de la Santa Iglesia Católica; y, antes de hacer algunas enmiendas en sus trabajos, enumera sus escritos, diciendo: «Praeter illa quae in Dialecticam et Philosophiam Aristotelis edidi commentaria, minutioraque alia, in causa pauperum et de iuramento et id genus reliqua, quinque maiora volumina in publicum evulgavi: nempe in epistolam ad Romanos; mox de Natura et Gratia ad sanctum Concilium Tridentinum tres libros; De ratione tegendi et detegendi secretum tres itidem; De iustitia et iure decem: atque opus hoc in Quartum Sententiarum, in duos Tomos divisum» (6). Pero además, Soto habla, en el lugar citado, de algunos otros de sus escritos no impresos: «Complura alia manu scripta nomine meo circunferuntur, quae dum publicitus praelegebam, auditores in suis alveolis excipiebant. Praeterea commentarios in Mattheum bona ex parte scripsi: nulli tamen istorum operum postremam manum adhibui» (7).

Según esto, voy a clasificar las obras de Fray Domingo de Soto en tres grupos, que estudiaré en otros tantos párrafos: obras religiosas, obras filosóficas y obras jurídicas.

III. Obras religiosas.

Como a este grupo pertenece el mayor número de los escritos de Soto, los voy a dividir, para estudiarlos con orden, en seis secciones, según traten de la Sagrada Escritura, de Teología, de Liturgia, de predicación (sermones), o sean pequeños trabajos sobre distintos puntos morales. En la última sección colocaré las obras dudosas. Cuando Soto desenvuelva en estas obras doctrinas filosóficas, me fijaré en ellas, pues es lo que principalmente interesa para nuestra Historia.

---

(6) *Commentariorum Fratris Dominici Soto... in Quartum Sententiarum* Tomus secundus, Salamanca, 1569, dist. 50, q. única, art. 6, pág. 673, col. 1.ª Poseo ejemplar de esta edición.

(7) Loc. y ed. cits. Pág. 676, cols. 1.ª y 2.ª Es el último párrafo de la obra.

OBRAS SOBRE LA SAGRADA ESCRITURA.

Fratris Dominici Soto Segobiensis, Theologi, Ordinis Praedicatorum, Caesarea Maiestati a sacris confessionibus, in Epistolam divi Pauli ad Romanos Commentarii... Se imprimió por primera vez en Amberes, en la tipografía de Juan Steels, en el año 1550 (8).

Consta esta obra de prólogo y comentario. En aquél trata Soto brevemente de San Pablo y de sus epístolas, de la carta a los romanos y de sus ediciones. En el comentario, Fray Domingo divide por frases y hasta por palabras, a veces, el texto paulino; y le va explicando detenidamente.

En orden a la Filosofía hay en estos comentarios, más bien que exposición de doctrinas, alusiones e indicaciones.

Annotationes in Commentarios Ioannis Feri Moguntinensis super Evangelium Ioannis per fratrem Dominicum Soto Segobien. Theologum Ordinis praedicatorum. Librito impreso en Salamanac, por Andrés de Portonaris, en 1554, y dedicado al Arzobispo e Inquisidor General Don Fernando Valdés (9).

El franciscano maguntino Fray Juan Fero publicó unos comentarios al cuarto Evangelio, comentarios que Soto juzga diciendo: «atque eos revera, qui si a Lutheranorum idiomate repurgatiores essent, erant lectu dignissimi» (10). Para quitar estas máculas a los comentarios susodichos escribió Soto este librito; y no le intituló apología, para que no se tomara como provocación a una contienda; ni censura, para que nadie lo achacase a arrogancia; llamóle anotaciones, esto es, advertencias sobre las equivocaciones halladas en la obra de Fero, que era muy concedida en España. Estas anotaciones van escritas sólo en defensa de la verdad y sin pretender manchar en nada la reputación de Fero.

Siguiendo los capítulos del Evangelio según San Juan, Soto va notando las frases del texto sagrado y los comentarios de Fero en

(8) Tengo a la vista un ejemplar de esta primera edición. Pertenece a la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura: 3-2-6-21; y procede de la librería del Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca, como regalo del Maestro Juan Escribano.

(9) Uso el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-66712.

(10) Prefacio. Pág. 5. Ed. cit.

los que advierte errores o equivocaciones; y luego pone éstos de manifiesto para que no dañen a nadie.

El franciscano Fray Miguel de Medina trató de defender a Fero en la *Apologia Joannis Feri*, que publicó en Alcalá en 1588. Yo no he visto la *Apología* de Medina.

OBRAS DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y MORAL.

AD SANCTUM CONCILIUM TRIDENTINUM DE NATURA ET GRATIA, LIBRI III. Estos libros son como un comentario de lo tratado en las sesiones quinta y sexta del Concilio de Trento, fueron impresos por vez primera en la tipografía veneciana de los Junta, en el año 1547; y, según Menéndez y Pelayo: «constituyen el ataque más terrible que el luteranismo padeció en aquella centuria» (11), la décimasexta.

El propio Soto da cabal noticia de lo que es este tratado, en la prefacción del mismo, dirigida a los padres del Concilio: «Porro autem haud prorsus simili argumento eundem titulum inscripsi, quem adversus Pelagianos fecit Augustinus. Ille enim in libro de natura et gratia imbecillitatem dumtaxat, inopiamque intenderat demonstrare laesi, vulneratique liberi arbitrii: cui proinde necessaria omnino esset gratia Christi. Ego vero Reverendissimi antistites, quo quintae sextaeque consultissimis sessionibus vestris, quae sunt de originali peccato et de iustificatione, seu quandam apologiam circumscriberem, altius rem statui repetere et proferre latius. Ita enim controversias, quae nobis cum Lutheranis sunt, explicatius dissertum iri iudicavi, si non eas praecise, verum et materias universas, quae quoquo pacto huic negotio inservire possunt, ex ordine tractarem. Nempe si in universum disquirerem, quid in officiis humanis natura nostra cum generali influentia Dei efficere valeat; quidque deinde fit, quod absque speciali favore et auxilio gratiae nequeat. Idcirco naturam nostram in quatuor status et habitus distinguendam duxi. Sane ut hominem in puris naturalibus mente excogitatum, in originali iustitia revera conditum, in culpam inde collapsum, ac denique in gratiam postea restitutum depingerem. Sed tamen in tres affines libellos distributio est operis. Quorum primo, quid est de transgressione hominis, tres priores status expedivimus. In altero, qui est de iustificatione, causas universas, ac denique modos reconciliationis

(11) *La Ciencia española*. T. II, Madrid, 1887, pág. 74.

humanae elucidavimus. In tertio denique de facultate iustificati hominis et certitudine gratiae postremas disputationes adiecimus» (12).

En cuanto al método y al modo de proceder en esta obra, advierte Soto desde el principio que seguirá los cánones escolásticos: porque, aunque se ha abusado mucho de este método, incurriendo al emplearle en grandes vicios y defectos, no se le debe abandonar, sino purificarle de esas máculas. Respecto al estilo, Soto procura ser cuidadoso.

Fué tal el acierto de Soto en esta obra que el Concilio le recompensó otorgándole como empresa o escudo dos manos asidas mutuamente, con llamas que salen de sus lados; y, por mote, estas palabras de San Pablo, en la epístola a los gálatas: «Fides quae per charitatem operatur».

Aunque el tratado *De natura et gratia* es teológico, por conexión, trata de algunos puntos filosóficos. Así, por ejemplo, al estudiar al hombre en estado puramente natural, y considerarle en su sér físico, establece que el objeto natural del entendimiento en esta vida es el ente, o lo sensible percibido por los sentidos, en cuanto que de estas sensaciones se abstrae un concepto inmaterial. Y como razón de esto da la que sigue: Siendo el alma humana acto sustancial del cuerpo, es necesario que los conocimientos humanos se incoen en los sentidos y se perfeccionen en el entendimiento. De aquí nace el axioma aristotélico: nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu. Como el entendimiento es facultad inmaterial, tiene aptitud para subir de los efectos materiales y sensibles a las causas espirituales y supremas.

Pero la cuestión filosófica que Soto desarrolla más ampliamente en este tratado, es la concerniente al libre albedrío del hombre. He aquí un resumen de su doctrina.

Al comenzar la explicación de la doctrina sobre el libre albedrío, en el capítulo XV del libro I, justifica Soto el que se ocupe de esta cuestión. Va a inquirir hasta dónde llegan las fuerzas naturales del hombre en el orden de la virtud; y, como preámbulo necesario para marchar sobre base firme, presenta la doctrina acerca de la libertad humana.

Lutero enseñó que, como consecuencia del pecado original, el hombre perdió el libre albedrío, tanto en orden al bien como en orden al mal, y que, por consiguiente, todo lo que sucede en el hombre, acontece por necesidad. Frente a estos errores, Soto estudia y defien-

(12) Página 2, col. 1.ª de la edición de este tratado *De natura et gratia* impresa en Salamanca, en 1566, a costa de Benito Boyer. Poseo ejemplar de esta edición.

de la existencia en el hombre del libre albedrío, ya se considere a aquél en el orden natural, ya en el sobrenatural y de la gracia.

Después de indicar los errores principales sobre la libertad humana, Soto establece la siguiente conclusión: «Quanvis per nos ipsi grantiam Dei inire, absque eius nequeamus peculiari auxilio, tamen quadamtenus libertas in nobis inest, respectu huius divini beneficii» (13).

Primeramente fija Fray Domingo la etimología de la palabra libertad, escribiendo: «Dicitur enim libertas, et a verbo, quod est libet, et ab eo quod est, libero» (14); y distingue en la libertad dos especies: «Prima species opponitur coactioni et necessitati, et altera servituti» (15). Para probar, después, la existencia en el hombre del libre albedrío, aduce cuatro argumentos:

1.° El hombre, por naturaleza, es animal racional, esto es, tiene entendimiento, que discurre sobre las dos partes de una proposición contraria, y, consiguientemente, posee un apetito, la voluntad, que no está determinada en ninguno de los dos sentidos de la proposición contraria, sino que respecto a uno y otro es libre: porque las potencias apetitivas se acomodan y responden a sus respectivas potencias cognoscitivas. Luego el hombre es libre y dueño de sus acciones, y se prescribe a sí mismo el fin de sus actos.

2.° Ninguna creatura es capaz de la gracia divina o de la gloria, sino las intelectuales: el ángel y el hombre. La razón de esto es porque ambos, a imagen de Dios, tienen libertad, potestad para aceptar o rechazar los favores divinos y para cumplir o no los preceptos de Dios: luego el hombre tiene libertad: «quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret» (16).

3.° La justificación del hombre es la conversión de éste a Dios. La conversión del hombre a Dios es obra buena y digna de alabanza; pero si ella no fuera espontánea y libre no merecería alabanza, pues lo que en nosotros no es voluntario y libre no es digno ni de alabanza ni de vituperio; luego la conversión del hombre a Dios, la justificación, es en el hombre acto espontáneo y libre. Luego en éste existe libre albedrío.

4.° Según la Sagrada Escritura, Dios justifica al hombre por

(13) Página 48, col. 1.ª Ed. cit.
(14) Página 48, col. 2.ª Ed. cit.
(15) Página 48, col. 2.ª Ed. cit.
(16) Página 50, col. 1.ª Ed. cit.

medio de la gracia, pero de suerte que en orden a la justificación nada se hace sin el asentimiento y la libre aceptación y cooperación de la voluntad humana: luego en el hombre existe libre albedrío. Si se pregunta cuál es la causa próxima e inmediata de que los hombres adultos se salven unos y otros se condenen, no se puede dar otra «nisi quod alter praebet assensum et cooperatur; alter vero, minime» (17).

Al contestar a continuación, en el capítulo XVI del mismo libro I, a los argumentos de los protestantes en contra de la existencia del libre albedrío en el hombre, expone Soto algunas doctrinas filosóficas muy interesantes sobre la coordinación entre la acción divina y la libertad humana en los actos propios del hombre. He aquí esas doctrinas:

Dios es causa universal de todos los efectos de las causas segundas, y, consiguientemente, también lo es de los efectos de las causas libres; pero lo es amoldándose a la naturaleza propia de cada una de estas causas, y cooperando, por lo tanto, a la acción de ellas de modo que éstas obren, necesariamente las causas naturales y libremente las causas libres: luego, aunque Dios coopere con el hombre a los actos libres, éstos son verdaderamente libres. El que Dios coopere de este modo a la acción de las causas libres en nada se opone a la omnipotencia ni a la eficacia del concurso divino, sino que en aquella cooperación resplandecen el poder y la sabiduría infinitos de Dios, que, adecuándose a las naturalezas de las criaturas, mueve a unas natural y necesariamente y a otras libremente. Cuando Dios quiere algo con voluntad absoluta o de beneplácito, infrustrablemente se realiza lo que Dios quiere; pero no se realiza infrustrablemente lo que Dios quiere cuando este querer divino deja a salvo la libertad humana. De esta última naturaleza es el querer de Dios respecto a los actos con los que concurre a las acciones propias de la libre voluntad humana; y, por esto, el libre albedrío puede resistir a la voluntad divina.

Cuándo es verdaderamente libre la voluntad humana, ¿antes del concurso y moción con que Dios coopera a la realización del acto libre o en el instante en que la voluntad está bajo el influjo de la moción y cooperación de la voluntad divina?

Para explicarlo débese partir de la definición exacta de la libertad, Es causa libre aquella que, supuestos todos los requisitos necesarios para la operación, puede obrar o no obrar; y es causa natural aquella

(17) Página 50, col. 2.ª Ed. cit.

que, puestos todos los requisitos necesarios para la operación, no puede menos de obrar.

Hay algunos escolásticos, dice Soto, que aseguran que supuesto el concurso de Dios, no tiene potestad la voluntad humana para obrar o dejar de obrar; y que este concurso de Dios a los actos de la voluntad humana, no se ha de contar entre los requisitos necesarios para la operación, sino que es algo concomitante a la misma operación de la voluntad humana. Soto rechaza esta opinión en cuanto a las dos partes que ella abraza.

El concurso divino a los actos de la voluntad humana es uno de los requisitos necesarios para que ésta pueda obrar: porque Dios, no sólo es causa de los efectos producidos por las causas segundas, sino que en verdad mueve a éstas a obrar. Pero aunque este concurso divino sea uno de los requisitos necesarios para la acción de la voluntad humana, ésta, supuesto aquel concurso, puede obrar o dejar de obrar: porque de otro modo no sería causa libre, sino necesaria o natural. Luego precisamente en el instante en que Dios concurre con su cooperación y moción a los actos de la voluntad humana, ésta es libre, puede obrar o no. Dios no puede violentar ni forzar el querer de la voluntad humana, porque esto envuelve contradicción y repugnancia. Violentar o forzar algo es moverle contra su propia inclinación; en la voluntad humana su inclinación y sus actos se identifican, es decir, la inclinación de la voluntad es el querer o no querer que realiza con sus actos: luego repugna que en la voluntad humana se den actos contrarios a su inclinación: luego repugna que la voluntad sea violentada o forzada. Dios, en cuanto Dios o dueño absoluto de todos los séres, puede forzar la voluntad del hombre, haciendo que quiera necesariamente o no algo; pero entonces Dios quitaría a la voluntad la libertad, cosa que de ley ordinaria jamás hace.

En el hombre, Dios obra de tres modos distintos: Hay actos de Dios respecto al hombre a los cuales éste no concurre ni coopera de ningún modo, como la predestinación, la vocación, etc. Hay actos de Dios en el hombre que se realizan precisamente si el hombre asiente y coopera a ellos, y son la generalidad de los actos buenos y virtuosos. Todos los actos son efectos simultáneos de la acción de Dios y de la del hombre, aunque proceden de Dios antes que del hombre con anterioridad, si no de tiempo, sí de naturaleza. Hay, por último, otros actos de Dios en el hombre que, aunque se hacen solamente por Dios, no se realizan, sin embargo, más que en aquel hombre que, por su libre voluntad, está dispuesto para que en él se verifi-

quen esas operaciones divinas. De esta índole son las gracias y las virtudes que Dios nos da a modo de hábitos.

APOLOGIA FRATRIS DOMINICI SOTO... QUA REVERENDO PATRI AMBROSIO CATHARINO, EPISCOPO MINORIENSI DE CERTITUDINE GRATIAE RESPONDET. Fué impresa en Venecia en el año 1547.

En los capítulos XI, XII y XIII del libro III *De natura et gratia* defiende Soto con toda suerte de argumentos teológicos que, aunque en esta vida puede el hombre poseer grandes conjeturas de su estado respecto a Dios, sin embargo, sin una revelación especial ningún hombre puede tener legítima y verdadera certeza, igual a aquella con la que asiente a los artículos de la fe, de que, por haber cooperado aptamente a la moción divina o por haber recibido dignamente los Sacramentos, se halla en estado de gracia.

Con esta tesis combatía Soto el error de los luteranos, que afirmaban que, no dependiendo la justificación del hombre más que de la fe, fueran las obras cuales fuesen, el hombre puede estar cierto de su justificación, esto es, de que se halla en estado de gracia, y poseer respecto a ello la misma certeza que respecto a la verdad de los dogmas revelados por Dios: porque puede estar cierto de que tiene fe.

Asimismo, con esta doctrina refuta Soto la opinión de algunos católicos que, aunque disentían de los luterano, porque confesaban que la justificación humana no depende sólo de la fe, sino que requiere también las buenas obras, afirmaban que el hombre puede estar cierto de hallarse en gracia, porque puede tener certeza de que, con el auxilio divino, se halla convenientemente dispuesto para recibir la gracia, y, consiguientemente, puede estar cierto de que la ha recibido en efecto, pues Dios no la niega nunca a quien se halla en estas circunstancias.

La doctrina de Soto antes indicada disgustó al Ilmo. Sr. Don Fray Ambrosio Catarino, dominico y Obispo entonces de Minori y después Arzobispo de Conza, quien, para impugnarla (18), compuso un tratadito intitulado *Defensio catholicorum pro possibili certitudine gratiae*, que fué editado en Venecia en el año 1547. Defendía este Prelado que Soto había atribuído a los autores católicos antes aludidos una doctrina que había estado siempre muy lejos de la mente de los mismos; y aseguraba que él pensaba en este punto lo mismo que Fray Domingo.

---

(18) Fr. Francisco Marín-Sola dice que Catarino, «siendo dominico, parece que se complacía en impugnar con preferencia las opiniones de sus hermanos de hábito» *La evolución homogénea del dogma católico*, cap. VII, sec. III, núm. 387, Madrid-Valencia, 1923, pág. 433.

En su respuesta a Catarino desarrolla Soto tres puntos: 1.° Discrepancias que en la cuestión susodicha separan las doctrinas de Catarino y de los que pensaban como éste, de las del Teólogo segoviano. 2.° Prueba de que el sentir de Catarino es inadmisible y falso, y aun contrario, a juicio de Soto, a lo decretado por el Concilio de Trento. 3.° Respuesta a las razones en que se fundaba Catarino para defender su opinión.

No es necesario entrar en pormenores sobre la doctrina que Soto desarrolla en esta respuesta, porque es doctrina puramente teológica. Unicamente, y como puntos, sino filosóficos, al menos conexos con la Filosofía, sí haré constar que, en el capítulo V y al fin del opúsculo, Soto defiende resueltamente, fundándose en Santo Tomás: que la fe excede en certeza a la ciencia, de modo absoluto y *simpliciter* y aun respecto a nosotros mismos; y que distingue entre la fe divina y la fe católica. Fe divina es la que se funda en la manifestación hecha por Dios; y fe católica es la que, además de apoyarse en la revelación o manifestación divina, se dirige, no a algunos hombres, sino a todos, es universal y, en este sentido, católica. Las revelaciones particulares, hechas por Dios a algunos santos, producirán en éstos fe divina, mas no católica; pero las revelaciones contenidas en las Sagradas Escrituras producen fe divina y católica (19).

RELECTIO... DE RATIONE TEGENDI ET DETEGENDI SECRETUM. Es una lección extraordinaria que Soto leyó desde su cátedra de Teología de Salamanca, y que se imprinió en esta Ciudad en el año 1552, dedicada al Cardenal Don Fray Juan de Toledo, dominico y Obispo de Burgos (20).

Divide Soto esta relección en tres partes. En la primera investiga a qué virtud corresponde el guardar los secretos, y qué ley es la que a esto obliga al hombre. Sostiene: que la guarda del secreto de otro es deber propio de la fidelidad, y que ésta es parte subjetiva y una de las especies de la virtud cardinal de la justicia; que guardar secreto propio pertenece a la virtud de la continencia y de la caridad con que cada uno debe amarse a sí mismo y custodiar su fama; que el guardar el secreto ajeno, ejerciendo así la fidelidad, es deber impuesto al hombre por el Derecho Natural y Positivo, tanto divino como humano; que también es pecado el revelar sin causa el propio crimen,

(19) Me sirvo del mismo ejemplar, de mi propiedad, que contiene el tratado *De natura et gratia*. En él la *Apología* va al final. Págs. 230-245.

(20) La Archidiócesis de Burgos se creó en 1574. Por esto Don Fray Juan de Toledo fué Obispo, no Arzobispo de Burgos.

aunque no sea pecado contra la justicia, sino contra la caridad hacia sí mismo, y aunque *ex genere suo* no sea pecado mortal, sino venial. En la segunda parte de la relección indaga Soto en qué casos se debe declarar el crimen oculto, cuando se trata de averiguarle por modo judicial; estudia la corrección fraterna, los pecados perniciosos para la comunidad, etc. En la tercera parte de la disertación investiga cómo se debe guardar el secreto cuando alguien interroga sobre él contra derecho, demostrando: que en estos casos los súbitos no tienen obligación de obedecer a sus superiores; que el testigo a quien se pregunta contra derecho sobre un crimen oculto y que no puede evadir la respuesta, puede contestar que nada sabe; etc., etc. (21).

COMMENTARIORUM FRATRIS DOMINICI SOTO... IN QUARTUM SENTENTIARUM. Impreso por vez primera, en dos volúmenes, en Salamanca en 1557, por Juan de Canova el primero, y en 1560 y por Andrés de Portonaris el segundo. La obra está dedicada al Príncipe Don Carlos, heredero de Don Felipe II.

Ocupando Soto la cátedra de *prima* de Teología en la Universidad de Salamanca le fué asignada como materia que debía explicar en el curso de 1555 a 1556, vigésimo año de su profesorado y el último que había de consagrar al magisterio, el libro IV del *Magister sententiarum*. Admirablemente conocía Soto esta materia, y la había desarrollado antes en dos ocasiones distintas, pero aun la estudió más; y, como fruto de sus trabajos, dió a las prensas estos comentarios, que son la última de las obras que compuso, y que casi tenía entre las manos cuando la muerte le sacó de esta vida temporal.

Al comienzo de cada distinción pone Soto un resumen de la doctrina teológica que, como cierta y segura, se admite en las escuelas católicas. Después examina, en las correspondientes cuestiones y artículos, las conclusiones del epítome; y primero las prueba brevemente, y después las explica con extensión. En estas explicaciones, Soto emplea el procedimiento escolástico: razones en contra de la tesis que va a defender, proposición que va a demostrar, explicación de la misma, pruebas y soluciones de los argumentos aducidos en contra. El maestro a quien Soto sigue es Santo Tomás de Aquino.

Aunque el asunto del libro IV del *Magister sententiarum* es enteramente teológico: los sacramentos y los novísimos, Soto desarrolla o indica, a veces, por necesidad o por concatenación con las doctrinas teológicas, ciertas enseñanzas filosóficas pertenecientes a casi

---

(21) He utilizado la segunda edición de esta obra: Salamanca, por Juan María de Terranova, 1561. Poseo ejemplar de esta edición.

todas las ramas de esta ciencia. He aquí algunas de estas ideas filosóficas:

De Lógica. Al explicar, en el artículo primero de la cuestión primera de la distinción primera, cómo todo signo de cosa sagrada, en cuanto santifica al hombre, es sacramento, fundándose en Aristóteles y Escoto, sintetiza Soto las cinco condiciones indispensables para que pueda definirse una cosa, a fin de concluir que los sacramentos, por no tener esas cinco condiciones, no pueden ser definidos. Para que algo pueda ser propiamente definido es preciso: 1.° Que sea un ente positivo; y así, la ceguera, v. g., que es algo privativo, esto es, negativo, no es definible si no por algo positivo, por la vista, de la cual es privación. 2.° Ha de tener unidad: lo que no es uno, sino múltiple, no debe tener una definición, sino varias. 3.° Debe poseer entidad real, no de razón: porque el ente de razón no es una cosa *simpliciter*, que tenga quiddidad que pueda declarar o explicar la definición. 4.° Debe ser compuesto de partes, al menos de género y diferencia. 5.° Debe ser cosa universal.

Respecto a la Ontología son interesantísimos los artículos de la cuestión segunda de la distinción novena, explicando cómo existen los accidentes del pan y del vino en el Santísimo Sacramento de la Eucaristía.

Así, por ejemplo, para declarar cómo en este Sacramento permanecen los accidentes del pan y del vino sin sujeto de inhesión, esto es, sin estar inherentes a una sustancia que les sustente, demuestra primeramente que esto es posible; y lo prueba con dos argumentos, uno histórico y otro metafísico. Es posible que los accidentes susodichos existan en la Sagrada Eucaristía, porque ha habido filósofos acatólicos que sostuvieron que los accidentes pueden existir sin sujeto: Platón, Aristóteles, Avicebrón... Es posible que los accidentes eucarísticos existan sin inhesión en alguna sustancia, porque esto no implica contradicción ni repugnancia. En efecto: como demuestra Santo Tomás, el ser no es de la razón intrínseca o de la quiddidad de la sustancia ni del accidente: porque, si lo fuera, pertenecería a ambos como género, y el ser no es algo genérico, sino trascendental respecto a todos los séres particulares e individuales: y porque el ser sólo es de la razón intrínseca de Dios, que es y subsiste por su propia naturaleza y no recibe el ser de ningún otro, mientras que los séres creados no tienen el ser por su intrínseca razón o naturaleza, sino que reciben el ser de Dios, y, en último término, le reciben por creación, aunque inmediatamente le reciban por generación de otros séres creados.

El ser en sí mismo es el modo de ser propio de la quiddidad o naturaleza de la sustancia; y el ser en otro es el modo de ser propio de la quiddidad o naturaleza del accidente. Ahora bien, aunque en la Sagrada Eucaristía existen accidentes sin estar inherentes en sustancia alguna, no se dan en ella accidentes que subsistan por sí mismos, pues los accidentes eucarísticos, aunque carezcan de sustancia, de sujeto de inhesión, subsisten sustentados por el poder divino: luego, aunque no estén inherentes en sustancia alguna, los accidentes eucarísticos no dejan de ser accidentes, se verifica en ellos la nota característica y esencial de los accidentes: ser en otro, no en sí mismo. Luego no envuelve contradicción el que los accidentes eucarísticos existan sin sujeto de inhesión; porque no pierden por esto la condición de accidentes para poseer la de sustancia, para ser subsistentes por sí mismos y no por otro. Luego es posible que en la Sagrada Eucaristía existan los accidentes del pan y del vino sin hallarse inherentes en sustancia alguna que les sustente.

Según la doctrina de Soto, al principio del artículo primero de la cuestión sexta del libro primero de la *Física* (22), la existencia propia de las especies eucarísticas, y lo mismo puede decirse respecto a los demás séres análogos a ellas, tiene dos oficios: uno, primario e inmediato, actuar la sustancia o esencia del pan y del vino; y otro, secundario y mediato, actuar los accidentes propios del pan y del vino. Verificada la transubstanciación eucarística, desaparece el primer oficio de la existencia del pan y del vino, porque desaparece también la sustancia o naturaleza del pan y del vino; pero no desaparece el segundo oficio de la existencia del pan y del vino, porque perduran los accidentes del pan y del vino; y, por esto, en este último sentido, puede decirse que aun después de la transubstanciación eucarística dura la existencia del pan y del vino.

Como doctrinas psicológicas deben subrayarse, por lo menos, las que Soto desenvuelve en el artículo primero de la cuestión primera de la distinción cuarenta y tres: donde no se ha oscurecido la luz natural del entendimiento, éste conoce ser inmortal el alma humana. Así pensaron Platón, Aristóteles («Animam esse inmortalem Aristoteles cognovit» es la tercera conclusión que Soto establece en este artículo), Ovidio, Virgilio, etc. Filosóficamente prueba Soto la inmortalidad del alma humana con las siguientes razones:

1.ª El alma humana es sustancia simple, esto es, forma sustan-

(22) Al escribir luego de las obras filosóficas de Soto me ocuparé de este tratado.

cial simple y subsistente por sí: luego es incorruptible; y solamente puede dejar de ser por aniquilación.

2.ª El alma humana es subsistente por sí misma e independientemente del cuerpo, es decir, es inmaterial: porque, como la entidad de las cosas es para las operaciones de ellas, el sér o entidad de las cosas será como sean sus operaciones. El alma humana tiene algunas operaciones y afecciones que suponen órganos corporales, como el sentir, etcétera; y estas operaciones es cierto que no pueden verificarse en el alma sin el cuerpo. Pero también hay otras operaciones que el alma puede ejercer por sí misma y sin el cuerpo, como son el entender y el amar. El alma entiende y conoce todos los cuerpos: luego no es corporal. Si, pues, el sér del alma es incorpóreo, el alma podrá subsistir sin el cuerpo. Luego el alma humana es inmortal. Cierto es que, en la vida presente, el alma humana necesita para entender del concurso de lo corpóreo, y singularmente de la fantasía, potencia orgánica; pero esto es accidental al alma, y sólo se verifica mientras ella está unida al cuerpo como acto o forma sustancial del mismo. Más abajo vuelve Soto a tratar de esto, demostrando brevemente la inmortalidad del entendimiento y de la voluntad del hombre.

3.ª Las cosas se corrompen y mueren: *per accidens*, por virtud de la corrupción de otras cosas; *per se*, por ellas mismas. El alma humana no puede corromperse ni morir de ninguno de estos dos modos. No es corruptible *per accidens*, porque su ser es subsistente por sí mismo. No es corruptible *per se*, porque es forma simple.

4.ª Cada forma apetece aquel ser que conviene a su propia naturaleza. El hombre desea existir siempre. Luego a la naturaleza humana le conviene la inmortalidad.

5.ª Si el alma humana no fuera inmortal, caerían por su base muchas verdades filosóficas y hasta dogmas de la fe cristiana, como la providencia divina, los premios y castigos eternos, etc.

En lo que atañe a Filosofía Moral y Jurídica es muy digna de ser notada la doctrina que Soto expone en el artículo primero de la cuestión segunda de la distinción treinta y cinco, defendiendo la comunicación de la autoridad política por Dios al soberano temporal por medio de la sociedad o del pueblo. Probando que la excelencia de la potestad eclesiástica repecto a la potestad civil no se funda en que el papa sea señor temporal de todo el orbe, establece Fray Domingo la siguiente diferencia entre la autoridad de los soberanos temporales y la de los superiores eclesiásticos. Tanto la autoridad civil como la eclesiástica proceden de Dios: porque, como enseña San

Pablo: «non est enim potestas nisi a Deo». Pero una y otra autoridad proceden de Dios de distinto modo. La autoridad civil la confiere Dios directamente, por Derecho Natural, a la sociedad (lo demuestra Soto con toda detención en el tratado *De justitia et jure* (23): porque es a la sociedad a quien, para su conservación y su bien, pertenece la autoridad. Luego, la sociedad transmite la autoridad a la persona en quien ella desea se concrete la soberanía, sea esa persona individual, como en la monarquía, o colectiva, como en la aristocracia y en la república. La potestad eclesiástica, en cambio, se la comunicó nuestro Señor Jesucristo directa e inmediatamente a San Pedro; y así se la da después a los papas.

También hace Soto en este tratado varias observaciones críticas concernientes a la Historia de la Filosofía. Según antes dije, en el artículo primero de la cuestión primera de la distinción cuarenta y tres, afirma y se detiene en demostrar que Aristóteles conoció la inmortalidad del alma humana. En el mismo lugar hace ver que Averroes interpretó mal el sentir del Estagirita sobre el entendimiento agente y el entendimiento posible. Expone, en el propio pasaje, lo que pensaba Platón acerca del modo de unirse el alma humana al cuerpo. En el artículo tercero de la cuestión segunda de la distinción cuarenta y ocho, habla de cómo Maimónides negó que Dios creara este mundo para el hombre. Etc., etc.

Por su amplitud, y por el acierto y sabiduría con que están escritos estos comentarios de Soto al libro IV del *Magister sententiarum,* son, con el tratado *De justitia et jure,* la base principal sobre que descansa la reputación científica del Dominico segoviano (24).

Manuscritos se conservan en la Biblioteca Vaticana algunos comentarios de Soto a la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. Son lecturas de cátedra, copiadas por los oyentes, y en algún caso hasta parece que Soto retocó y corrigió el texto de estos apuntes, según asegura el Cardenal Ehrle (25).

Summa de la doctrina christiana, copilada y declarada por fray domingo de Soto, de la orden de Sancto Domingo. Librito

---

(23) Lib. IV, quaestio IV, articulus 1.

(24) Para el estudio de los *Commentariorum Fratris Dominici Soto... in Quartum Sententiarum* me he servido de la edición, en dos tomos, impresa en Salamanca, por Juan Bautista de Terranova á costa de Benito Boyer, en 1569. Poseo ejemplar de esta edición.

(25) *Los manuscritos vaticanos de teólogos salmantinos del siglo XVI.* Página 44. Ed. cit.

que, después de haber sido falsificado, salió impreso en Salamanca, por Matías Gast, en 1563, en edición auténtica (26).

Contiene siete capítulos, con preguntas y respuestas, exponiendo: en el primero qué quiere decir cristiano y cuál es la señal y apellido del cristiano; en el segundo, qué ha de creer el cristiano; en el tercero, los sacramentos que ha de recibir el cristiano; en el cuarto lo que ha de hacer u obrar el cristiano; en el quinto, los pecados que ha de huir el cristiano; en el sexto, los beneficios que de Dios ha recibido el hombre para guardar la divina ley; y en el séptimo, lo que ha de rezar el pueblo cristiano.

OBRAS LITÚRGICAS.

Compuso Soto el Officium in die Sancti Hieronimi, que fué aprobado por Capítulo general de la Orden de San Jerónimo, celebrado en Lupiana en el año 1543, y usado desde entonces por ella para el rezo en honor de su Patrono; y el Officium in festo Sancti Thomae, que dicen se cantaba en el Convento salmantino de San Esteban.

OBRAS DE PREDICACIÓN.

De los varios sermones que pronunció Soto se conservan: el que pronunció ante el Concilio de Trento en la primera dominica de Adviento del año 1546: *De extremo judicio*, sermón que fué impreso en Lovaina, en 1567, por Pedro Zangrinio, juntamente con otras varias oraciones pronunciadas en la misma asamblea; otro en elogio de la Emperatriz Doña Isabel, que no sé si llegó a imprimirse; y el de la Catedral de Salamanca sobre el abuso de los juramentos, que se imprimió en Toledo en 1551 dedicado al Príncipe heredero, Don Carlos de Austria, con el título *De cómo se ha de evitar el abuso de los juramentos*, y ampliado, en Salamanca en 1552, con el rótulo *De juramento et perjurio, seu de cavendo juramentorum abusu*. Al imprimir el tratado *De iustitia et jure*, Soto incorporó a él el contenido de este opúsculo.

* * *

---

(26) En la Biblioteca Nacional de Madrid (Signatura: R-12904) he visto un ejemplar impreso en Lisboa, en casa de Martín Nucio, en 1554. Perteneció anteriormente a Don Pascual de Gayangos, a la Cartuja de *Scala Coeli* y a Don Teutonio de Berganza, Arzobispo de Évora.

Los escritos menores de Soto sobre puntos y cuestiones morales, son, principalmente, los dos que siguen:

In causa pauperum deliberatio. Fué impreso este folleto en Salamanca, por Juan de Junta, en 1545; y está dedicado a Don Felipe II, siendo aún príncipe heredero.

En el capítulo II de este opúsculo explica Soto que la ocasión que le movió a componerle fué el deseo de responder a las consultas que le habían hecho sobre las ordenanzas que, regulando la mendicidad, tenían establecidas las ciudades de Valladolid y Zamora, ajustándose a las seis disposiciones dictadas por el Consejo Real en 1540, respondiendo a las peticiones formuladas en las Cortes castellanas de los años 1523, 1528 y 1543. Las Ordenanzas susodichas habían sido sometidas al examen de la Universidad de Salamanca.

Soto sienta como principio estas dos conclusiones: 1.ª La vagancia es algo ilícito y prohibido para los que pueden trabajar. 2.ª Los verdaderamente pobres, esto es, los que realmente tienen necesidades que no pueden satisfacer de otro modo, poseen derecho a mendigar, derecho que no se les debe privar de ejercitar en ningún sitio, a menos que se les provea de otro modo de lo necesario. Después, para examinar los seis artículos de la pragmática susodicha, que ordenaban: que nadie mendigara antes de probar su necesidad; que, aun después, no pordiosearan fuera del territorio de donde eran naturales; que, para esto, obtuvieran una autorización escrita; que antes de lograrla hubieran de recibir previamente el Sacramento de la Penitencia; que los que iban en peregrinación a Compostela no se alejaran más de doce mil pasos del camino recto, ni se demorasen mucho tiempo en algún punto, va indagando Fray Domingo: el fin al que han de ordenarse las disposiciones que se dicten sobre la mendicidad, a saber: que los verdaderos pobres sean mayormente socorridos por medio de la limosna, y que éstas, no sólo no disminuyan, sino que se aumenten más y más; pondera la obligación que tienen los cristianos de dar limosna; examina las indagaciones que deben practicarse prudentemente respecto a las personas y circunstancias de los mendigos; etc., etc. Este tratadito es una defensa valiente y muy simpática del derecho de los verdaderos pobres a pedir y a vivir de la caridad (27).

El segundo de los opúsculos que deben incluirse en este miembro

(27) He utilizado la edición de este folleto que va como apéndice de la relección *De tegendi et detegendi secretum*, impresa en Salamanca en 1561. Poseo ejemplar de ella.

de la clasificación de las obras religiosas de Soto, no es un dictamen o solución de una duda moral, sino un resumen de cierta controversia, para que más fácilmente pudiera ser resuelta por las personas diputadas para ello.

En 1550 mandó el Emperador Don Carlos V que se reunieran en Valladolid una junta de teólogos y juristas con el Consejo Real de las Indias, para que dieran dictamen sobre si lícitamente y sin agravio de la justicia podía España promover y seguir las guerras de conquista contra los indios del Nuevo Mundo sin haber cometido éstos otra culpa que la de infidelidad en que vivían. Ante esta junta informó oralmente el peripatético Doctor Juan Ginés de Sepúlveda, decidido partidario, según ya hemos visto al escribir sobre él (28), de la licitud de tales guerras. Después informó ante la propia junta el famoso dominico sevillano Don Fray Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapa, acérrimo propugnador de la opinión negativa. Sepúlveda no necesitó más que una sesión para desarrollar sus razonamientos; pero Las Casas invirtió cinco sesiones en leer un largo escrito en apoyo de su parecer. Para tener a la vista y ponderar debidamente las razones de uno y otro sentir, la junta comisionó a Soto, que estaba en ella como uno de sus miembros más ilustres, para que resumiera la doctrina de Sepúlveda y de Las Casas y las razones en que uno y otro se apoyaban. Hízolo así Fray Domingo en un opúsculo cuyo título es: SUMARIO QUE POR COMMISSION DE LA CONGREGACION QUE SU MAGESTAD MANDO JUNTAR EN VALLADOLID EL AÑO DE CINCUENTA, COLIGIO EL MUY REVERENDO Y DOCTISSIMO PADRE MAESTRO FRAY DOMINGO DE SOTO DE LA APOLOGIA QUE HIZO EL OBISPO DE CHIAPA Y LEYO EN LA DICHA CONGREGACION CONTRA EL DOCTOR SEPULVEDA. Se imprimió por vez primera este resumen por Sebastián Trugillo, tipógrafo de Sevilla, en el año 1552, en un libro cuyo título dice *Aqui se contiene una disputa o controversia entre el obispo don fray Bartholome de las Casas o Casaus... y el doctor Gines de Sepulveda... sobre que el doctor contendia que las conquistas de las Indias contra los Indios eran licitas, y el obispo por el contrario defendio y affirmo aver sido y ser impossible no serlo tiranicas, injustas e iniquas. La qual question se ventilo y disputo en la presencia de muchos letrados, theologos y juristas en una congregacion que mando su magestad juntar el año de mil y quinientos y cincuenta en la villa de Valladolid* (29).

(28) Libro III, cap. I, págs. 24 a la 26 del t. II de esta *Historia*.

(29) Poseo un ejemplar de la reimpresión de este trabajo de Soto que hizo el Sr. Marqués de Olivart en la *Biblioteca de Derecho Internacional y ciencias*

En este resumen, Soto, después de un breve exordio, expone el punto que se discutía; y luego va sintetizando los fundamentos en que se apoyaban para sostener sus respectivas opiniones Sepúlveda y Las Casas. La exposición de Soto es objetiva, sin añadir nada por su cuenta a las doctrinas de uno y otro contendiente.

Atribúyense a Soto algunas otras obras de índole religiosa, aunque no se le pueden asignar como trabajos ciertamente suyos. Otros escritos de Soto se han perdido.

A esta sección corresponden: el *Pro justificatione concilii Tridentini tractatum*, que no sé yo si se ha impreso alguna vez, y que el biblió-filo dominico Fray Jacobo Echard cree que es el mismo tratado *De natura et gratia;* el opúsculo intitulado *De ratione promulgandi Evangelium*, sobre los derechos de los reyes de España a las regiones del Nuevo Mundo, obra a la que hace referencia el propio Soto en diversos pasajes del tratado *De justitia e jure*, pero que no se llegó a imprimir, y que parece haberse perdido; y un *Tratado del amor de Dios*, que vió Don Francisco Cerdá y Rico en cierto códice del convento dominicano de San Pablo de Valladolid, y al cual tratado parece referirse Soto en el capítulo I del libro I *De natura et gratia*.

IV. Obras filosóficas.

Las obras filosóficas de Soto, escritas en forma de comentarios a los textos usados a la sazón para el estudio de estas disciplinas, son todas ellas fruto de los años de magisterio de Fray Domingo en la Orden de predicadores, y las que primeramente publicó. Aparecieron impresos por vez primera: los Comentarios a las *Summulae* de Pedro Hispano, en 1529; los Comentarios a la *Dialéctica* de Aristóteles, en 1544; y los Comentarios a la *Física* del Estagirita, en 1545.

Comentó Soto las *Summulae* de Pedro Hispano, texto obligado de Dialéctica durante gran parte de los siglos medios, en una obra que intituló *Summularum*, y que imprimió por vez primera en Salamanca en el año 1529.

Es este comentario una explicación de lo referente a los términos, las proposiciones y el silogismo, dividida en cinco libros: I, *De termino*. II, *De enuntiatione*. III y IV. *De oppositionibus*, en cuanto a las

auxiliares. Vol. II, intitulado *Fray Bartolomé de las Casas. Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda contendiendo acerca la licitud de las conquistas de las Indias*, Madrid, 1908.

proposiciones. V. *De sillogismo.* Al tratado siguen dos opúsculos: uno sobre las proposiciones insolubles; y otro sobre las obligaciones o reglas, *praefixio enuntiabilis secundum statum substinendi* (30).

Con la base de las explicaciones de los libros lógicos de Aristóteles, formó Soto otro tratado, que intituló IN DIALECTICAM ARISTOTELIS COMMENTARII; y le publicó en Salamanca en 1543, en la tipografía de Juan de Junta, dedicado al Cardenal Don Fray Juan de Toledo, Obispo de Burgos (31).

En él comienza Soto analizando cinco cuestiones proemiales: si la Lógica es ciencia necesaria, si es ciencia, si tiene unidad formal, si es ciencia especulativa y si versa sobre el ente de razón.

Sigue el comentario al libro de los *Predicables* de Porfirio, que contiene: Prólogo, para indagar: si hay universalidad en las cosas antes de que verse sobre ellas la acción intelectiva, si los nombres de significación universal suponen la existencia previa de individuos personales, si el sujeto de este libro de la Lógica es lo universal y si los universales son precisamente los cinco consabidos. Cuerpo del tratado: exposición de la doctrina clásica sobre el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente; y análisis de las ideas comunes que encierran en sus respectivos conceptos los cinco predicables.

Viene luego la explicación del libro *Praedicamentorum*, de Aristóteles, con este plan: Prólogo, en el cual fija Soto la relación de las categorías en el orden real. Transcripción del texto aristotélico y su desarrollo escolástico. Para esto, siguiendo idéntico orden que Aristóteles, Soto divide el tratado en tres partes. Primera: Antepredicamentos o preámbulos necesarios para el estudio de las categorías, a saber: definición de los términos equívocos, unívocos y análogos; división de las voces en complejas e incomplejas, y de las cosas en sustancia y accidentes; y establecimiento de estas dos reglas: cuando se predica quidditativamente una cosa de otra, lo que se afirma o niega del predicado, se afirma o niega también del sujeto; pero cuando se predica algo de cosas de diverso género, no se les atribuye del mismo modo. Segunda: Es la parte principal del tratado; y comprende un estudio general de los diez predicamentos, y otros de las diez categorías en particular. En el primero defiende Soto: que mediante el mismo concepto

(30) Me sirvo de la segunda edición de la obra: Salamanca, por Juan de Junta, 1547; y utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: L-16-337.

(31) Manejo el ejemplar de la primera edición que posee la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-IV-8-29.

formal, el ente representa a la sustancia y a los accidentes, a Dios y a las criaturas; que la razón formal del sér es algo objetivo y real, abstraído de los conceptos de sustancia y de accidente; que el sér es concepto análogo, y no unívoco, respecto a la sustancia y a los accidentes, a Dios y a las criaturas; que no es el sér género que comprenda, a modo de especies suyas, los diez predicamentos: pues, como noción trascendental, no consta de género y diferencia; y que la divisón de las cosas en diez predicamentos es suficiente y adecuada. El estudio particular de cada categoría es un análisis minucioso de la sustancia, la cantidad, la relación, la cualidad, la acción y la pasión; y más somero, como asimismo lo hace Aristóteles, del tiempo, el lugar, el sitio y el hábito. El esquema del estudio de cada categoría siempre es idéntico: definición, división y propiedades. Tercera: Postpredicamentos. Esta parte del tratado de Soto contiene: una indagación detallada de la oposición y sus especies; y una exposición sucinta de las especies de prioridad, semejanza y simultaneidad; de las clases del movimiento y de los modos del tener.

El segundo de los tratados aristotélicos que comentó Soto en la obra que examino es el de los *Analíticos posteriores*. Acomodándose a la división del Estagirita, Soto trata, en dos libros, de la demostración, la definición y de sus principios intrínsecos, de sus pasiones, del medio de la demostración, la definición, y de sus principios extrínsecos o primeros y conocidos *per se*.

Por último, y sin comentario alguno, copia Soto en esta obra el texto de las *Perihermenias* y de los *Analíticos primeros*, según la versión latina de Juan Argirópolo, y el de los *Tópicos* y el *De sophismatis elenchis*, según la traslación de Boecio.

Sobre los ochos libros físicos de Aristóteles, compuso Soto dos tratados dedicándolos al Cardenal Don Fray Juan de Toledo, Obispo de Burgos. El primero, titulado comentarios, que comprendió en el título de SUPER OCTO LIBROS PHYSICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIA e imprimió en Salamanca en 1545, transcribe el texto aristotélico según la traducción de Francisco Vatablo y le va declarando, aunque sin discutir escolásticamente. El segundo, que Soto llamó QUAESTOINES (32), abarca la exposición científica de los libros físicos, proponiéndose Fray Domingo, no ya dar a conocer lo que pensaba Aristóteles, sino indagar cuál es la verdad respecto a estos puntos, discurriendo por cuenta propia, sin delegar en otro

(32) Me sirvo de la edición de Andrés de Portonaris, Salamanca, 1555, utilizando el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: L 16-336.

alguno la facultad de raciocinar. Para esto, Soto demuestra las proposiciones que le parecen verdaderas sobre: los primeros principios de las cosas naturales, la naturaleza y sus causas, el movimiento y lo infinito, el lugar, el vacío y el tiempo, las mutaciones y sus especies, lo continuo, el principio y las propiedades del movimiento.

Parece que Soto comentó igualmente los tres libros aristotélicos *De anima*, al menos Antonio Senense, en su *Bibliotheca fratrum praedicatorum* (París, 1585), le atribuye estos comentarios; pero no sé que se haya impreso este tratado. Desde luego, yo no le conozco.

También se dice que Soto escribió una disertación en defensa del método escolástico. Tómase fundamento para ello de algo de lo que asegura Soto en el prólogo del tratado *De natura et gratia*. Sin embargo, esta disertación no se ha impreso, ni sé de alguien que la conozca.

* * *

Para dar noticia de la doctrina filosófica que Soto desarrolla en todos estos comentarios, extractaré ciertas opiniones de Fray Domingo que envuelven alguna originalidad.

La generalidad de los escolásticos coloca en la abstracción, verificada por el entendimiento posible, la verdadera causa eficiente de las ideas universales, Soto, empero, tiene como causa de los conceptos universales la abstracción; pero no la hecha por el entendimiento posible, sino la propia del entendimiento agente (33).

Para Santo Tomás de Aquino, la unidad predicamental o numérica implica la razón formal de medida, además de la cantidad (34). Soto, por el contrario, piensa que sola la cantidad, sin otra idea que se añada a su concepto, constituye la unidad predicamental (35).

Sabidísimo es que los tomistas defienden denonadamente la distinción real entre la esencia actuada y la existencia de los séres *ab alio;* y que dan tal importancia a esta distinción que el Cardenal Arzobispo de Toledo Don Fray Ceferino González, la considera, no sólo como uno de los puntos capitales de la elevada Filosofía de Santo Tomás (36), sino también como verdad fundamental de la Filosofía Cristiana (37);

(33) *In Porphyrii Isagogen de universalibus quaestiones.*

(34) *Summa Theologica.* Pars. 1.ª Quaestio XI, Art. 2.º; Lectio II super Lib. IV *Metaphisicorum Aristotelis.* Etc.

(35) *In librum praedicamentorum Aristotelis.* Cap. IV, Secunda conclusio. Fol. LI. Ed. cit.

(36) y (37) *Estudios sobre la Filosofía de Santo Tomás,* t. I, lib. II. Ontología, capítulo VI; y *Philosophia elementaria.* Metaphysica generalis, cap. I, art. I, párrafo II.

el dominicano Fray Norberto del Prado piensa que en la Filosofía de Santo Tomás todo se origina y todo pende de la afirmación de esta distinción, que, por ende, es base de la Metafísica tomista (38); y Domet de Vorges cree que es hasta el sello y la nota que distingue a la Metafísica ortodoxa, y el único medio para resolver con acierto y penetración los problemas de esta ciencia, no contentándose con llegar tan sólo a la superficie de los mismos (39). En el orden teológico se ha llegado incluso a sostener que la distinción real de la esencia y la existencia de los séres creados «está contenida objetivamente en el depósito revelado» y que, consiguientemente, es definible como verdad de fe (40).

Soto niega que la distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas sea de gran importancia para la Filosofía verdadera, siempre que se sostenga que el modo como Dios existe, *per se* y por propia esencia, es muy diferente del modo con que corresponde el ser a la creatura, por participación, como algo que no es de su esencia (41). Más aún: estudiando la transubstanciación eucarística, escribe Soto: «Enimvero istud esse existentiae nunquam intellexi esse aliquam entitatem distinctam a subiecto [esto es, de la esencia] tanquam aliam rem, sed est modus, et actus substantiae» (42).

La mayor parte de los escolásticos sostienen que la noción general de accidente en relación con la propia de cada uno de los nueve accidentes de la clasificación aristotélica, es concepto análogo y no unívoco. Soto, en cambio, cree, con los escotistas, que la idea general de accidente respecto a cada accidente en particular es unívoca: porque la inhesión en un sujeto, nota característica del accidente, existe en todos y en cada uno de los nueve géneros de accidentes de idéntico modo (43).

Sobre la naturaleza de la relación predicamental, que tanto ha dado que discutir a los escolásticos (44), Soto opina que en los séres

---

(38) *De veritate fundamentali Philosophiae christianae*, lib. I, Introductio, número 2.

(39) *Abregé de Métaphysique*, t. II, pág. 4.

(40) Vid. *La evolución homogénea del dogma católico*, por el P. Marín-Sola, O. P., cap. 6.º, sec. 2.ª, Madrid-Valencia, 1923, págs. 368 y 369.

(41) *In librum praedicamentorum*. Cap. V. quaest. I, fol. XLII v. col. 1.ª Edición cit.

(42) *Commentariorum... in Quartum Sententiarum*, t. I, dist. X, quaest. II, art. II, pág. 481, col. 1.ª Ed. de Salamanca de 1561.

(43) *In librum praedicamentorum*, cap. IV, quaest. II, Ad primum argumentum, fol. XXXIX. Ed. cit.

(44) Unos, la generalidad, juzgan que la relación predicamental no consiste en realidad alguna distinta de la que es propia del fundamento de la relación,

ad aliquid existe distinción entre la propia relación y el fundamento que la hace nacer; y que esta distinción no es de razón, ni real ni modal, sino formal o *ex natura rei* (45).

Toda la escuela tomista sostiene que es metafísicamente imposible y, por lo tanto, que ni Dios puede conservar la entidad propia de la materia sin la forma sustancial: porque aquélla sin ésta envuelve repugnancia. Soto cree probable que Dios pueda conservar la materia sin la forma: porque ambas son entidades realmente distintas, ninguna de las cuales es constitutivo esencial de la otra: luego no supone contradicción la existencia de la materia sin la forma: luego Dios puede conservar la materia sin la forma (46).

La generalidad de los escolásticos, con Santo Tomás al frente (47), admiten la posibilidad del movimiento que llaman *preternatural*, que no es ni natural ni violento al sér que se mueve. Soto, de acuerdo con el Cardenal Cayetano, cree que es imposible el movimiento *preternatural* en el sentido explicado, tanto respecto a la potencia activa, como respecto a la potencia pasiva de los séres (48).

Acepta Soto la doctrina corriente entre los escolásticos, según la cual, y como enseña Santo Tomás: «cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium...; sed, tam secundum sensum, quam secundum intellectum, cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis» (49); y, concretándola, sostiene que, a pesar de que el conocimiento imperfecto de lo singular es anterior en nosotros al conocimiento vago de los universales, sin embargo, respecto al conocimiento perfecto, así intelectual como sensitivo, precede la noticia de lo universal a la de lo particular; y, por consiguiente, el objeto primero del conocimiento intelectual es el ente en común, en su acepción más extensa e indeterminada. Razones: 1.ª El entendimiento sigue para conocer idéntico orden que los sentidos; y éstos

---

y sólo admiten distinción de razón con fundamento en la realidad entre la relación y su fundamento. Algunos piensan que la relación predicamental es una entidad distinta del sér del sujeto, del término y del fundamento de la misma. Otros creen que es un modo de los séres ad aliquid. Etc.

(45) *In librum praedicamentorum*, quaest. VI, art. II, secunda conclusio, folio 21 v. Ed. cit.

(46) *Super primum physicorum*, quaest. VI, art. II, 2.ª conclusio, fol. 21 v. Edición citada.

(47) Lectio IV sobre el lib. *De coelo et mundo*, de Aristóteles.

(48) *Super octo libros physicorum Aristotelis quaestiones*. Super secundum librum. Quaest. 1.º De secundo et principali argumento, fol. 31 r. y v. Ed. cit.

(49) 1 pars. quest. 85, art. 3. Cito siempre los textos de la *Summa Theologica* de este modo, que es el usual.

antes conocen lo más universal que lo particular. Un niño, v. g., advierte, primero que el objeto que ve es una cosa, después que es un hombre, y, por último, que es su padre. 2.ª En lo que pasa de la potencia al acto, cual el entendimiento al conocer, el proceso es siempre de lo imperfecto a lo perfecto, y, por lo tanto y en este caso, de lo más universal a lo particular: luego el primer objeto conocido por el entendimiento es la razón vaga y universalísima de sér. 3.ª Lo que primero conoce una potencia es su objeto adecuado; el objeto adecuado del entendimiento, según enseña Aristóteles y admiten todos, es el ente: luego éste es lo que primero conoce el entendimiento Luego cuanto más universales son los predicados, primero los conoce nuestro entendimiento (50).

V. Obra jurídica: el tratado «De justitia et jure».

Es la única obra jurídica de Soto, pero la más famosa de cuantas escribió y el fundamento más sólido de su reputación científica.

Al tornar Soto, en 1552, a explicar Teología en la Universidad de Salamanca después de haber estado en el Concilio de Trento y de haber seguido a la corte siendo confesor de Don Carlos V, le señalaron como tema de sus lecciones la doctrina de la justicia y el derecho. Estudió Soto con todo esmero esta materia, y la explicó tan magistralmente que fueron muchos los que le pidieron imprimiese sus lecciones para enseñanza y utilidad de todos. Convencido Soto de la conveniencia de esto, porque los tiempos habían traído nuevos modos de faltar a la justicia en cambios y contratos, puso manos a la obra; y en 1556 sacó a luz en Salamanca el tratado De justitia et jure, que dedicó al Príncipe Don Carlos. En este tratado introdujo Soto algunas modificaciones al publicarle por segunda vez.

No es original de Soto el plan de la obra: que en lo fundamental es la demostración de las tesis y el estudio de la materia que Santo Tomás enseña en los tratados *De legibus* (51) y *De justitia* (52), con algunas modificaciones: pues Soto incluye en su *De justitia et jure* cuestiones que el Santo Doctor analiza en otros tratados, cual lo referente al voto, al juramento, a los diezmos, a la simonía y a ciertas obligacio-

---

(50) *Super octo libros physicorum Aristotelis quaestiones*. Super lib. primum, quaest. I, art. II, quinta conclusio, fol. 9, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.
(51) 1.ª 2.ae, q. 90-108.
(52) 2.ª 2.ae, q. 57-78.

nes de los obispos y de los clérigos, exponiendo, al hablar de esto último, puntos que no toca el Angélico Maestro; pero, en cambio, Soto omite lo que concierne a las que el Doctor Universal llama partes integrales y potenciales de la justicia (53).

El plan de Soto es este (54): El derecho, en sus dos acepciones principales, es la ley o norma de la justicia, y el objeto de esta virtud, esto es, el orden que ella establece en las cosas. Considerando el derecho en cuanto ley, Soto estudia la noción general de la ley, y la naturaleza especial de las leyes Eterna, Natural, Positiva Divina y positiva humana. Considerando al derecho como objeto de la justicia, Soto analiza lo que es el derecho en este sentido según se le considere como natural, positivo, de gentes, etc.; cuál es la esencia de la virtud de la justicia; cuáles sus divisiones o especies; qué es la injusticia, vicio opuesto a la justicia; y qué clases de injusticia contrarían en especial a cada una de las clases particulares de la virtud de la justicia.

El método con el que Soto desarrolla este plan es el escolástico: que no en vano defendió Fray Domingo el procedimiento didáctico de la Escuela ante el Concilio de Trento, mereciendo que escribiera de él el Cardenal jesuíta Sforzia Palavicino: «Idque temporis, scolasticis disciplinis nullis secundus» (55).

La doctrina del tratado *De justitia et jure* es la de Santo Tomás, con algunas modificaciones, más bien de detalle y desarrollo que de contenido. Omitiendo pormenores propios de Teología Moral y de jurisprudencia canónica y civil, a los cuales no debe llegar una Historia de la Filosofía, las enseñanzas de Soto en este tratado pueden sintetizarse así:

Expuestos los conceptos de la ley según Aristóteles, Cicerón, San Isidoro y Santo Tomás, Soto acepta la clásica definición de este último; y, para explicarla, prueba cumplidamente: que la ley tiene por eficiente la razón del superior que la establece, y por fin el bien común de aquellos para quienes se da; que obliga cuando se promulga convenientemente; que el efecto que principalmente persigue el legislador al dictar la ley es hacer buenos a los súbditos; y que los medios por los cuales logra la ley este fin son mandar, prohibir, permitir y castigar.

---

(53) 2.ª 2.ae, q. 79 y 80.

(54) Poseo y utilizo la edición veneciana del tratado *De justitia et jure*, impresa en 1573, apud Bartolomeum Rubinum.

(55) *Vera oecumenici Concilii Tridentini... historia*, pars. I, lib. VII, capítulo V, núm. 3. Augustae Vindelicorum. Sumptibus Mathei Riegeri, 1755, página 259, col. 2.ª

La esencia de la Ley Eterna consiste en ser la razón suprema de Dios que *ab aeterno* ordena y mueve a todos los séres creados a sus respectivos fines. Las principales propiedades de esta Ley son ser invariable, preexistente y eterna, y universal.

La Ley Natural, considerada en su esencia, es una luz impresa por Dios en la razón humana, por medio de la cual el hombre dirige sus actos a su fin propio. No es, pues, esta Ley una potencia, ni un hábito, sino un juicio, un dictamen que permanece habitualmente en la razón. Contiene varios preceptos, unidos todos por cierta razón formal que les da unidad: el bien del hombre. Materia genérica sobre que versa esta Ley son los actos de todas las virtudes. Materia propia de dicha Ley son únicamente aquellos actos virtuosos a los que inclina la naturaleza como a conclusiones inmediatas derivadas de ella. Las principales propiedades de la Ley Natural son, ser: una e idéntica para todos en cuanto a los principios primeros y a las consecuencias que fluyen de ellos de modo inmediato y evidente, aunque no sea idéntica para todos respecto a las conclusiones que se derivan de estos principios con menor claridad; inmutable respecto a los primeros principios, que jamás dejan de pertenecer a la Ley Natural, pero mutable, por adición y por sustracción, respecto a las conclusiones que fluyan remotamente de los primeros principios; inextinguible de la razón humana en cuanto a los primeros principios, aunque no lo sea respecto a las conclusiones que de ellos manan y constituyen los preceptos secundarios, si bien éstos desaparecen raras veces de las inteligencias de contadísimas personas.

La ley humana existe porque es necesario que los preceptos de la Ley Natural se concreten y determinen según lo que piden las circunstancias de los tiempos y lugares, y posean siempre sanción inmediata y eficaz para mover a su cumplimiento. La ley postiva recta se deriva de la Ley Natural: por modo de conclusión, que explica los preceptos de aquella; o por modo de determinación, que concreta lo que la Ley Natural deja indeterminado. Las cualidades de la ley positiva son las que señala San Isidoro: honesta, justa, posible, congruente con los tiempos y lugares, necesaria y útil, clara y dada para el bien común.

La ley humana se divide en derecho de gentes y derecho civil. El primero se deriva de la Ley Natural por modo de conclusión de sus principios, y el segundo como determinación de lo que esos principios dejan sin concretar.

La ley humana debe establecer sus preceptos de modo general, y no mirando las singularidades de los casos concretos. Aunque

no debe prohibir todos los vicios, sino principalmente los que destruyen la tranquilidad y la paz de la sociedad, no hay, sin embargo, virtud respecto a la cual no pueda prescribir algo, si bien no regula todos los actos de cada virtud.

Si la ley humana es justa obliga bajo culpa grave, aunque también pueden obligar las leyes injustas por ser contrarias al bien humano; mas nunca las que son injustas como contrarias al bien divino. Se conoce cuando obliga en conciencia la ley humana por la manifestación del legislador de su propósito de que la ley obligue de este modo. Asimismo, obligan en conciencia las leyes penales si el legislador tiene intención de obligar de tal modo. Extiéndese la obligación impuesta por las leyes a todos los súbditos del legislador que las establece. Los buenos no están sujetos a la coacción de la ley, pues obedecen voluntariamente y no por la fuerza. La ley opuesta al bien común, y en lo que a él se opone, carece de fuerza de obligar. La ley humana es mutable, y el bien común es la razón que debe regular cuanto atañe a la mudanza de la ley. También la costumbre tiene facultad de obligar; y puede interpretar y hasta modificar la ley escrita. Existiendo causa justa, el soberano puede dispensar de la observancia de la ley en casos particulares. Si no existe causa para otorgar dispensa de la ley, el soberano que dispensara del cumplimiento de la ley pecaría de infidelidad o de imprudencia.

La ley humana puede cesar: por anulación, si quien posee facultad para ello impide que llegue a obligar; por abrogación, destruyendo la fuerza obligatoria que poseyó durante algún tiempo; por interpretación, esto es, por el conocimiento de que, conservando su fuerza general, no obliga en un caso determinado; y por dispensa a algunos súbditos y en circunstancias concretas.

El derecho, además de ley, es el objeto de la virtud de la justicia. En esta acepción el derecho puede ser natural o positivo, según que la igualdad que él constituye resulte de la naturaleza misma de las cosas o de la disposición de la voluntad humana.

El derecho de gentes no es natural, sino positivo: porque no le constituye la naturaleza de modo necesario, y, por lo mismo, no es común al hombre y a los demás animales, cual lo es el derecho natural, sino que le establece la razón humana atendiendo a la proporción que juzga debe existir entre los medios y el fin, y usan de él solamente los hombres. Asimismo, el derecho de gentes no es el derecho civil: porque el primero se deriva de la naturaleza por modo de conclusión, no requiere para su establecimiento la reunión de varios sujetos

en un lugar determinado, y es común a todos los hombres; mientras que el segundo se deriva de la naturaleza por modo de determinación, pide la reunión de varias personas en un lugar cuando la soberanía reside en más de un individuo, y no se extiende a todos los hombres, sino a solos los miembros de una sociedad perfecta.

El derecho paterno, el dominical (del señor sobre el siervo) y el conyugal se distinguen del derecho político: porque éste requiere perfecta distinción entre las personas que intervienen en la relación jurídica, y aquéllos, no: que ni el hijo respecto al padre, ni el siervo respecto al señor, ni la mujer respecto al marido, son personas distintas de modo perfecto y *simpliciter*, sino sólo *secundum quid*.

La justicia, virtud que versa sobre el derecho, cuya naturaleza acaba de declarar Soto, es, según dijo Ulpiano, la voluntad constante y perpetua de dar a cada cual lo suyo, su derecho. Para que exista propia y estrictamente se requiere distinción de supuestos o personas entre los cuales ella establezca la igualdad; mas, imperfectamente puede darse la justicia entre las partes de un mismo todo. La justicia es una virtud moral, porque hace bueno a quien la posee y a las obras que ejecuta por ella; y reside como en sujeto propio en la voluntad racional.

La justicia puede ser: general o legal, y particular. La primera ordena al bien común los actos de todas las demás virtudes particulares; y reside en el soberano de modo principal y arquitectónico, en cuanto que él prepara y dispone, y en los súbditos de modo secundario y como ejecutivo de lo que el soberano dispone. La justicia particular ordena los actos sobre los que versa al bien individual de cada persona, dando lo suyo a cada uno; tiene como materia propia las acciones y las cosas externas, de modo que nunca versa sobre lo que es puramente interno y no afecta más que al alma; pretende constituir la igualdad entre las cosas, no según la razón, sino también según la realidad; y logra esta igualdad mediante la proporción geométrica en la justicia distributiva y aritmética en la conmutativa. La justicia general excede a las demás virtudes morales: porque el bien general, que ella intenta, supera al bien particular, que es el que buscan las demás virtudes. La justicia particular sobrepuja a las demás virtudes morales que residen en la voluntad; pero es aventajada por la prudencia, que reside en el entendimiento: porque las virtudes intelectuales son más nobles que las virtudes morales.

La injusticia, vicio opuesto a la justicia, puede ser, lo mismo que ésta, general o particular. La injusticia general es vicio particular

por razón de su esencia: la oposición al bien común e inobservancia de las leyes; y es vicio general por razón de la intención, del imperio y del efecto: porque puede irse contra el bien común y faltarse a las leyes por actos que correspondan a toda especie de vicios. La injusticia particular, en cuanto vicio especial, es la que destruye la igualdad o proporción que debe existir en las relaciones mutuas de los hombres. Para ser alguien injusto es necesario que libremente realice lo que en sí, objetivamente, va contra el derecho ajeno. De suyo esta injusticia es pecado grave. Nadie realiza la injusticia si no es queriéndolo; y nadie sufre la injusticia si no es no queriéndolo y rechazándola.

El juicio, esto es, la determinación del derecho, es el acto más propio de los que corresponden a la justicia. Para ser recto, el juicio debe ser hecho por juez competente, con tendencia a la justicia e ir regulado por la prudencia. Cuando la ley escrita se adecua al Derecho Natural, el juez siempre debe fallar con arreglo a aquélla. Mas como la ley escrita es falible, cual obra humana, al fallar según ella, el juez siempre debe tener presente el Derecho Natural, y resolver conforme a la ley, mas sin oponerse jamás al Derecho Natural. El juicio usurpado es acto malo, y además nulo.

La justicia particular es distributiva o conmutativa. Aquélla busca y regula la igualdad del todo, de la sociedad política, con sus miembros, los ciudadanos. Esta, la conmutativa, rige las relaciones de mutua igualdad entre los hombres en cuanto personas privadas. Una y otra producen igualdad en las relaciones humanas; mas no idéntica, sino igualdad geométrica la justicia distributiva y aritmética la conmutativa. Ambas especies de justicia tienen idéntica materia remota, a saber: las personas y las cosas que intervienen en la distribución y en la conmutación. Materia próxima de la justicia distributiva es el uso de las cosas que la sociedad civil reparte entre sus miembros; y en la justicia conmutativa, el uso de las cosas propias de cada persona considerada individual y privadamente. No obstante poder versar la justicia conmutativa sobre cosas muy diversas como materia próxima, es una sola virtud, porque posee una razón formal idéntica: el ser todas esas cosas algo que pertenece a otra persona y que, por consiguiente, se le debe a ella. La justicia distributiva no tiene aquella forma que, con término aristotélico, se llama *repasión* o *contrapasión;* mas la justicia conmutativa puede tenerla, aunque no siempre la tenga.

Luego analiza Soto, moral y teológicamente, el vicio opuesto a la justicia distributiva: la aceptación de personas.

Como preliminar para el estudio de los actos y vicios contrarios a la justicia conmutativa, trata Soto del dominio y de la restitución: porque el dominio es la base de los pactos y contratos que suelen producir relaciones de justicia, y porque siendo las faltas contra la justicia conmutativa violaciones del dominio, siempre deben repararse mediante la restitución.

El dominio es la facultad o el derecho permitido por la ley sobre determinada cosa, que hace pueda ser usada ésta en utilidad de una persona. Se distingue del usufructo y del uso en que el dominio da derecho sobre la sustancia de la cosa, mientras que el usufructo le otorga solamente sobre sus cualidades y accidentes; y el uso le confiere para aprovechar la cosa ajena al usario, pero dejando siempre intacta la sustancia de la cosa.

Son sujetos de dominio así el hombre justo como el pecador.

El dominio puede ser: natural, divino y humano; y éste, a su vez, puede nacer del derecho de gentes o del derecho civil. El hombre posee: dominio natural sobre los frutos de la tierra, y, en cierto sentido, sobre los elementos; de derecho de gentes sobre las cosas divididas y distintas de cada cual; y de derecho civil, sobre lo adquirido por prescripción, herencia, etc. Tanto por Derecho Natural como por derecho de gentes puede ser objeto de dominio el mismo hombre; pero nunca puede versar el dominio sobre la vida humana: que sólo Dios, autor de la vida, tiene derecho absoluto sobre ella. El hombre tiene dominio sobre su honor y su fama.

Son objeto especialísimo de dominio las cosas materiales: porque, si bien en el estado primitivo de inocencia original era adecuada la posesión en común de las cosas, supuesta la primera caída y la corrupción de la naturaleza humana, fué muy conveniente la división del dominio, pues de otro modo el hombre no hubiera podido vivir ni conservarse durante largo tiempo. A pesar de la división del dominio y propiedad de las cosas, debe existir cierta comunidad en cuanto al uso de éstas: quien las tiene en abundancia debe darlas a quien carece de ellas, por benignidad y misericordia; y quien así las recibe ha de corresponder con gratitud. No obstante la división de las cosas, muchas continúan siendo comunes según el Derecho Natural; y, por consiguiente, no puede atribuirse su propiedad a nadie en particular. Otras permanecen siendo comunes según el derecho de gentes: como el agua, el aire, etc. Por Derecho Natural, por derecho de gentes y por derecho civil, puede realizarse la traslación de dominio de unas personas a otras. Ningún hombre es dueño de todo el orbe.

La autoridad, aunque no ha sido instituída por el hombre, sino que en último término, procede de Dios, no es conferida por Él de modo inmediato y como derecho de dominio a determinada persona, cual inmediatamente Él da la autoridad espiritual al papa. Dios entrega la soberanía a la sociedad; y ésta la transmite luego a la persona que, a su juicio, ha de cumplir mejor los fines que corresponden a la soberanía. De este modo es la sociedad quien constituye en superior al hombre, no sólo de cada individuo en particular, sino también de toda la comunidad. El soberano no pierde la potestad que se le otorgó, a menos que se convierta en tirano.

Cualquiera persona tiene facultad de donar y enajenar las cosas respecto a las cuales posee derecho de dominio; mas, por el bien general, la ley puede privar e impedir que alguien ejercite este derecho dominical.

Por Derecho Natural una persona puede transmitir a otra su derecho sobre cierta cosa mediante el juego; y esto, aunque no sea ciertamente una virtud, puede ser acto lícito. Cuando la ley le prohibe como perjudicial a la sociedad, el juego es acto ilícito.

También se adquiere y traslada el dominio por prescripción de buena fe que dure el tiempo necesario según el precepto de la ley positiva.

Sigue luego un estudio moral de la restitución, acto de tornar algo al lugar y a la persona a quien, por propio derecho, corresponde; probando que es acto perteneciente a la justicia conmutativa y necesario para recobrar la gracia de Dios; y puntualizando a quien hay que restituir, qué se debe restituir, quién debe restituir y en qué tiempo o plazo.

Después analiza Soto teológica y canónicamente los vicios y pecados opuestos a la justicia conmutativa: el homicidio, la mutilación, la privación de libertad, el hurto, la injusticia del juez, del acusador, del reo, de los testigos y abogados; la contumelia, la detracción, la susurración, la mofa, la maldición, la usura y la injusticia en los contratos de compraventa, censos, sociedad, seguro y cambio.

Por último estudia Soto en orden a la justicia el voto, el juramento, el sacrilegio, las oblaciones, el pago de diezmos, la simonía y los deberes propios de los obispos y los clérigos.

* * *

En toda esta grandiosa exposición de doctrina jurídica, hay algunas opiniones filosóficas de cierta novedad.

En el artículo primero de la cuestión cuarta del libro I, siguiendo a Durando, Soto identifica el hábito de los primeros principios con la virtud intelectiva, aunque el parecer de la generalidad de los filósofos tomistas, con Santo Tomás, Cayetano y el Ferrariense, a la cabeza, distingue ambos términos.

Pero la novedad más saliente del tratado *De justitia et jure* está en su doctrina jurídica. Como muestra de las exposiciones fllosófico-jurídicas de Soto voy a sintetizar su doctrina sobre el concepto del derecho de gentes, y de cómo la autoridad civil y política pasa de Dios al pueblo, y de éste a la persona en quien se concreta la soberanía.

El derecho en cuanto objeto de la justicia, esto es, lo justo, se divide primeramente en derecho natural y derecho positivo. En efecto: en cuanto objeto de la justicia, el derecho es la igualdad, la adecuación entre dos términos. Ahora bien, esta igualdad o adecuación no puede lograrse más que de dos modos: o por la naturaleza misma de las cosas, o por lo que establece la voluntad del hombre, ya que aquí prescindimos del derecho positivo divino. Por ejemplo: en el caso de que habiendo recibido una persona de otra una cantidad en concepto de depósito, la igualdad o adecuación constitutiva del derecho, esto es, de lo justo, reclame que el depositario restituya al depositante lo que éste le entregó, es algo exigido por la naturaleza misma de las cosas; mas, por el contrario, que los granos se vendan a cinco, verbigracia, y no a precio más alto, no es algo que fije la naturaleza misma de las cosas, sino la voluntad del hombre, a saber, el consentimiento de los contratantes en la compraventa, o la decisión de la autoridad que tasa y señala el precio. Si, pues, el derecho, lo justo, no puede resultar más que por uno de estos dos modos, cada uno de ellos constituirá una especie determinada de derecho; y será de derecho natural lo que establece la naturaleza de las cosas, enseñándolo o instigando y moviendo a ello; y de derecho positivo lo que estatuye la voluntad del hombre.

De este modo, y fundándose en la causa eficiente del derecho natural, definen y explican lo que es éste Ulpiano y Cicerón. Aristóteles, en cambio, procediendo filosóficamente, en el capítulo VII del libro V de la *Ética*, define el derecho natural por la causa formal de éste, diciendo que derecho natural es el que en todas partes tiene idéntico valor, y no porque así le parezca y lo estatuya el hombre, sino porque la naturaleza de las cosas lo impone como algo necesario (56).

(56) Parece que Soto se equivoca al decir que esta definición aristotélica

El derecho de gentes se distingue del derecho natural y corresponde al derecho positivo. La adecuación o igualdad constitutiva del derecho, de lo justo, procede en el derecho natural de la naturaleza misma de las cosas. Esto puede acontecer de dos modos, a saber: según las naturalezas o esencias de las cosas absolutamente consideradas, y así, por ejemplo, es de derecho natural que el padre cuide de su hijo; o según la naturaleza de las cosas relativamente consideradas, esto es, en orden a un determinado fin, y así, v. g., supuesto el modo de ser del hombre caído en pecado original, si se pretende que la tierra produzca frutos suficientes para la vida humana y que el hombre goce de esos productos con tranquilidad y paz, la tierra, que por la naturaleza de las cosas podía ser propiedad colectiva de todos los hombres o dividirse de suerte que sus distintas porciones sean propiedad de distintas personas, debe ser dividida y ha de establecerse la propiedad particular. Ahora bien, el derecho, la igualdad que imponen las naturalezas de las cosas en sí mismas, absolutamente consideradas, es el derecho natural; y el derecho, la igualdad que imponen las naturalezas de las cosas en orden a un fin, esto es, relativamente consideradas, es el derecho de gentes, es decir, el derecho que establecen y constituyen todas las naciones y todos los hombres en cuanto séres racionales.

Este derecho de gentes no es derecho natural, sino positivo: porque el derecho natural es necesario y no depende de la voluntad y consentimiento de los hombres, mientras que el derecho de gentes obliga porque los hombres juzgan y establecen que debe existir, en cuanto que ellos son los que determinan el fin, supuesto el cual las

---

del derecho natural explica lo que es éste por la causa formal del mismo, y no por la causa eficiente, según antes le definió Soto, citando, en corroboración de la suya, las nociones que dan Ulpiano y Marco Tulio. Derecho natural es el que en todos sitios tiene idéntico valor, y no porque así lo estatuya el hombre, sino porque lo impone la naturaleza de las cosas como algo necesario. Resulta evidente que los medios con los que esta noción explica lo que es el derecho natural son dos. Primero: El lugar donde este derecho tiene valor y fuerza: todo lugar, la tierra entera. Segundo: El motivo por el cual este derecho natural posee fuerza y eficacia obligatoria en todo el orbe: el ser establecido e impuesto, no por la voluntad del hombre, sino por la misma naturaleza de las cosas. El primero de estos medios utilizados para la definición no es la causa formal del derecho natural, ni ninguna de las causas propias de éste; es tan sólo una circunstancia respecto a su esencia: el lugar a donde se extiende su eficacia. El segundo de los medios utilizados por la definición es la causa eficiente del derecho natural: el ser este efecto, no de la voluntad humana, sino de la naturaleza de las cosas. Luego esta definición aristotélica del derecho natural no explica lo que es éste por la causa formal del mismo.

naturalezas de las cosas exigen exista la adecuación o igualdad constitutiva del derecho de gentes.

Pero, aunque el derecho de gentes sea derecho establecido por la voluntad racional de los hombres, derecho positivo, se distingue, sin embargo, del derecho civil; y esto por tres razones bien ostensibles: Primera: Porque el derecho de gentes se deriva por modo de conclusión de la naturaleza de las cosas supuesta su ordenación por la voluntad del hombre a un fin determinado en circunstancias dadas, mientras que el derecho civil se colige de un principio natural y de otra premisa puesta por el libre arbitrio del hombre; y, por consiguiente, no resulta por vía de ilación o consecuencia de los principios generales, sino por modo de determinación y concreción a un caso particular de esos principios generales. Segunda: Porque para que sea establecido lo que es de derecho de gentes no es precisa la reunión de todos los hombres en un determinado lugar, pues a cada uno de los hombres enseña y muestra la razón natural que debe existir la igualdad o adecuación propia del derecho de gentes; mas para constituir el derecho civil se requiere la reunión de los hombres, al menos de aquellos a quienes corresponde la autoridad legislativa, en un lugar cierto y determinado. Tercera: Porque el derecho de gentes es propio de todos los pueblos y naciones, mientras que el derecho civil lo es solamente, según enseña San Isidoro, de aquel pueblo o nación que le constituye (57).

El segundo punto que puede presentarse como ejemplo del desarrollo de doctrinas filosófico-jurídicas en el tratado *De justitia et jure* es el concerniente al origen de la soberanía o autoridad civil.

La autoridad civil, la soberanía, no ha sido inventada por el hombre, no tiene origen humano, sino que procede de Dios, que es su único autor. En efecto: Dios dotó a la naturaleza de todas las cosas de las facultades y medios necesarios para conservarse, resistir a los agentes que les son contrarios y poder llegar a su bien. Al hombre individual, Dios le proveyó de la mayor parte de los elementos que le son indispensables para conservarse, defenderse y perfeccionarse, por medio de la sociedad con los demás hombres; y, para ello, le hizo sociable por naturaleza. Una vez constituída la república o sociedad política por efecto de la natural sociabilidad del hombre, no es posible que ella pueda gobernarse, rechazar sus enemigos, castigar a los malhechores..., si no hay alguna persona investida de potestad para

(57) Expone Soto toda esta doctrina en el lib. III, quaest. I, arts. II y III, folios 54 v. al 56 r. Ed. cit.

ello; y, por esto, es necesario que en la sociedad civil haya alguien que ejerza la autoridad. Si no lo hubiera, la sociedad civil carecería de orden y de dirección, no tendría unidad de acción, ni podría precaverse, desenvolverse y proveer a lo necesario. Luego, por institución divina, la sociedad política ha de tener una autoridad que la rija dentro de alguna de las distintas formas de gobierno que son posibles. Luego la soberanía procede de Dios. Corrobora Soto esto mismo demostrando teológicamente, por medio de varios textos del Antiguo y Nuevo Testamento, que la autoridad viene de Dios.

Toda autoridad, tanto la eclesiástica como la civil, procede de Dios: no procede la una de la otra, sino que ambas vienen de Dios; pero de diverso modo. La autoridad eclesiástica y espiritual procede de Dios de modo inmediato: pues la estableció directamente nuestro Señor Jesucristo, que de modo inmediato da a su vicario en la tierra la plenitud de la potestad espiritual, sin que esta autoridad pase antes de llegar al papa por la sociedad eclesiástica. La autoridad civil y política procede de Dios de modo mediato: porque por ley natural Dios la transmite a la sociedad, a la república; y ésta, después, a la persona en quien se concreta la soberanía.

¡Lástima que Soto no desarrolle ni pruebe detenidamente esta tesis del origen divino mediato de la soberanía! (58)

VI. Personalidad de Soto en la Escolástica del siglo xvi.

Los comentarios filosóficos de Soto a Aristóteles y a Pedro Hispano son, ciertamente, dignos de verdadero aprecio; pero ni estos libros son obras geniales, de las que colocan a un autor en el primer plano de la historia intelectual de una época, ni están del todo exentos de la pesadez y demás defectos de los escritos de los escolásticos decadentes. El Cardenal Don Fray Ceferino González, español y dominico, como Soto, asegura que los comentarios de Fray Domingo: «aunque no carecen de mérito, se resienten, sin embargo, de la influencia decadente de la Filosofía escolástica en tiempos inmediatamente anteriores, o, mejor dicho, se resienten de su inexperiencia; porque Soto escribió estos libros durante los primeros años de su juventud. Así y todo, contribuyó a la regeneración de la Filosofía, combatiendo con

(58) Esta doctrina sobre el origen de la autoridad se halla en el lib. IV, quaestio IV.ª, art. I, fols. 86 r. y v. Ed. cit.

mucho vigor al nominalismo en estos libros, siempre que se presenta ocasión» (59).

En el uso del método escolástico fué Soto verdadero maestro. En sus manos el procedimiento de la Escuela resulta siempre lo que decía el mismo Soto en la relección *De ratione tegendi et detegendi secretum* a propósito del modo de proceder en ella: «Stylus vero scholasticus erit et peripateticus, quippe quid ad veritatem vestigandam et disserendam lucidior est, atque ad concludendam et indicandam aptissimus» (60).

Fué el tratado *De justitia et jure* la obra maestra que sacó a Soto del montón de escolásticos innominados y le puso entre los filósofos españoles de primer orden que brillaron en el siglo XVI. Soto supo aprovechar el plan y la doctrina de Santo Tomás para componer antes que nadie un verdadero tratado de Metafísica jurídica, en el cual se estudian de intento y con detención el derecho y la justicia a la luz de los principios supremos de la Teología, y también de la Filosofía; de donde debe salir la ciencia jurídica si ha de ir sólidamente cimentada: porque, según decía Cicerón con memorabilísimas palabras que escribió en el libro I del tratado *De legibus:* «non ergo a pretoris edito..., neque a duodecim tabulis..., sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas»; y porque, como escribió Soto en el proemio de la obra *De justitia et jure:* «Theologi ergo est juris Canonici decreta ad normam Evangelicam exigere, Philosophique, Civilia ex principiis Philosophiae examinare» (61).

El influjo que han ejercido los libros de Soto, y más que ninguno el tratado *De justitia et jure*, fué muy grande. Según Fray Alonso Fernández: «fué maravillosa la aceptación con que en toda Europa se recibieron» los tratados de Soto (62), tanto que decía Fray José Barrio: «hoy pocos hombres doctos están sin ellos» (63); y según Don Eduardo de Hinojosa: «La obra *De justitia et jure* compartió con las *Relectiones* de Francisco de Vitoria el favor de los jurisconsultos de la época, en términos que apenas hay quien deje de utilizar ambas

---

(59) *Historia de la Filosofía*, t. III, Madrid, 1886, §. XXX, pág. 126.

(60) Página 3. col. 2.ª Ed. de Salamanca, 1561.

(61) En la edición del tratado *De justitia et jure* que poseo y manejo (Venecia, 1573) el proemio está sin foliar.

(62) *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca*, lib. II, cap. XXXI, tomo I, pág. 257 de los *Historiadores* de este cenobio. Ed. cit.

(63) *Primera parte de la Historia del Convento de San Esteban de Salamanca*, capítulo XXXI, t. II, pág. 651 de los *Historiadores* de dicha casa. Edición cit.

en sus escritos» (64). El tratado de Soto, por ser, además, el primero que se escribió ex profeso sobre la justicia y el derecho, abrió el camino, sirvió de estímulo, y, en cierto sentido, fué la causa de que nuestra literatura jurídica tuviera la riqueza inestimable que suponen los incontables libros españoles consagrados a analizar cuanto concierne a la justicia y al derecho (65).

Entre las excepcionales cualidades científicas que demuestran en Soto sus libros, no se puede dejar de hacer una mención singular de la erudición y copia de conocimientos, que es verdaderamente extraordinaria; justifica el conocido aforismo: *qui scit Sotum scit totum;* y que elogian calurosamente todos, y especialmente los contemporáneos de Fray Domingo, llegando a decir de él Fray Luis de León que: «sapientia instar miraculi est» (66).

El estilo de Soto recorrió todas las gamas imaginables. En los comentarios a Aristóteles y a Pedro Hispano no faltan incorrecciones; en los tratados *De natura et gratia* y *De justitia et jure* es correcto, aunque, a veces, algo artificioso; en la discusión con Fray Ambrosio Catarino, ágil e incisivo; y en el oficio litúrgico en honor de San Jerónimo, solemne y majestuoso.

Concluyamos este capítulo repitiendo lo que en la oración fúnebre en loor de Soto decía de él, con extraordinaria elocuencia, su egregio discípulo Fray Luis de León: «Nullus te aut sapientior, aut major toto in Christiano Orbe tua aetate haberetur. Plura te unum, quam omnes; meliora, quam qui optime scripserint, scripta edidisse. Nihil in tota Philosophia, totaque Theologia, aut tam reconditum, aut tam obscurum, quod non ingenio inventum et pervestigatum tuo, edixeris in lucem, fuisse. Te obscuris lumen, implicatis solutionem, jejuniis ubertatem, ingratis gratiam, novitatem vetustis, minutis gravitatem atque pondus dedisse» (67).

---

(64) *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su Patria, y singularmente en el Derecho Penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, Madrid, 1890, cap. IV, pág. 96.

(65) Véase, v. g., el *Inventario bibliográfico de la ciencia española* por Menéndez y Pelayo, t. III de esta obra, §. V, págs. 207 y siguientes. Ed. de Madrid, año 1888.

(66) *Mag. Fr. Luyssi Legionensis... opera*, t. VII Salamanca, 1895. *Oratio funebris habita in exequiis Magistri Dominici Soti.* Pág. 402.

(67) Op. loc. y ed. cits., pág. 404.

CAPÍTULO III.

FRAY MELCHOR CANO.

I. Noticia biográfica.

Francisco Melchor Cano (1) nació en Tarancón hacia el año 1509; y fué hijo legítimo del Doctor Fernando Cano, abogado de profesión y quien después de viudo ingresó en la Orden de San Francisco y fué confesor de las Infantas Doña María y Doña Juan de Austria, hijas del Emperador Don Carlos V. A su padre le amó Fray Melchor Cano con locura, muy simpática, por cierto (2). La familia de los Canos de Tarancón era hidalga; y originaria de los Cano o Cao, de Cordido, en Galicia. Madre legítima de Fray Melchor Cano fué Doña María Delgado.

Cursando estaba Melchor Cano en la Universidad de Salamanca cuando oyó el llamamiento a la vida religíosa, y tomó el hábito de Santo Domingo en el mes de agosto de 1523 en el famosísimo Convento de San Esteban, donde emitió sus votos el 19 de agosto de 1524.

Continuó Fray Melchor sus estudios en la Orden de predicadores, primero en Salamanca y después en el Colegio de San Gregorio de

---

(1) Entre todos los estudios bio-bibliográficos sobre Fray Melchor Cano el mejor es, sin duda, el de Don Fermín Caballero: *Vida del Ilmo. Melchor Cano* Madrid, 1871, volumen II de la serie de biografías que Caballero escribió sobre *Conquenses ilustres*. Véanse las rectificaciones y adiciones al libro de Caballero por Fr. Vicente Beltrán de Heredia en el artículo intitulado *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, núm. CXLIII de *La Ciencia Tomista*, septiembre-octubre de 1933. De los estudios modernos sobre Fr. Melchor Cano hechos en el extranjero, pasa por el mejor el de A. Lange, intitulado *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode das dogmatischen Breweises*, Munich, 1925.

(2) Véase el cap. I del lib. XI *De locis theologicis*, donde incidentalmente habla Melchor Cano de su padre.

Valladolid, teniendo como maestros a Fray Diego de Astudillo y a Fray Francisco de Vitoria. En San Gregorio de Valladolid, Cano fué condiscípulo de Fray Luis de Granada y del Ilmo. Sr. Don Fray Bartolomé Carranza de Miranda, Arzobispo de Toledo y rival de Cano en varias ocasiones. En el Capítulo General de la Orden dominicana habido en Roma en 1539, obtuvo Cano el grado de presentado; y en el celebrado también en Roma en 1542, el de maestro.

Fray Melchor comenzó a enseñar en 1536 como profesor de *vísperas* de Teología en San Gregorio de Valladolid. En 1542, a la muerte del dominico Fray Andrés de Tudela, Cano fué escogido para que hiciera oposiciones a la cátedra de *prima* de Teología en la Universidad de Alcalá; y lo realizó con tanta maestría que por unanimidad obtuvo la cátedra. Al morir en 1546 Fray Francisco de Vitoria, los prelados de la Orden de Santo Domingo mandaron a Cano que hiciera otra nueva oposición a una cátedra de *prima* de Teología aún más famosa que la de Alcalá: la de la Universidad Salmantina, porque temieron que conquistara el puesto quien no era fraile dominico: el Doctor Juan Gil Fernández de Nava, Colegial mayor de San Bartolomé el viejo de Salamanca y sustituto de Vitoria en la cátedra en los últimos años del profesorado de éste. También en Salamanca destacaron tanto los ejercicios de Cano sobre los de otros seis opositores, que Fray Melchor ganó la cátedra, si no por unanimidad, como en Alcalá, sí con aplauso general. Más tarde, en 1554, fué Cano regente y profesor del Colegio de San Gregorio de Valladolid. En su profesorado teológico tuvo Cano discípulos famosísimos, como el cronista Ambrosio de Morales, los teólogos dominicos Fray Domingo Báñez y Fray Bartolomé de Medina, el coloso Fray Luis de León, el insigne jesuíta Luis de Molina, el Beato Patriarca Juan de Ribera...

El Emperador Don Carlos V designó a Fray Melchor Cano en 1550 para que, como teólogo imperial, concurriera a la reanudación del Concilio Tridentino. En éste brilló Cano desde 1551 hasta abril de 1552, en que se disolvió la asamblea, como el que más. Así lo aseguran los historiadores de este famosísimo sínodo. Pueden verse algunos extractos de las disertaciones de Cano en Trento en *Acta genuina Concilii Tridentini* de Theiner.

Prelacías y cargos de mando y gobierno, tuvo muchos Fray Melchor Cano. Fué elegido prior de San Esteban de Salamanca en 1557; y provincial de la Orden de Santo Domingo en España en 1557 y en 1559. La primera elección, hecha en el Capítulo de Plasencia, no tuvo efecto; y la segunda, verificada en el Capítulo de

Segovia, le logró después de una ruda lucha sostenida en Roma, en la que se colocó frente a Cano el Arzobispo Carranza de Miranda, y al lado de Fray Melchor el Rey Don Felipe II. En 1552, a la conclusión de las sesiones del Concilio de Trento, Don Carlos V, satisfecho de su Teólogo, presentó a Cano para el Obispado de Canarias. Fué preconizado Fray Melchor el 1.° de septiembre de 1552 por el Papa Julio III, quien, al hacerlo, le llamó «prestantissimus theologus». Parece que Cano fué consagrado obispo en España, aunque se ignora la fecha y el lugar donde aconteció este suceso; pero el 22 de septiembre de 1553 y sin que se conozca el motivo, Cano renunció a la mitra sin haber ido siquiera a las islas Canarias.

Cuando, conseguido su intento de ser confirmado provincial de los dominicos en España, volvió Cano a la patria y comenzó a ejercer su prelacía, visitando los conventos, enfermó gravemente en el de San Pedro Mártir de Toledo; y en él murió el 30 de septiembre de 1560, después de haber sido visitado personalmente por el Rey Don Felipe II, siempre adictísimo a Fray Melchor.

Según resulta de los datos que hoy tenemos, fué Melchor Cano de carácter indomable y tenaz. Parece que Fray Melchor tuvo dos obsesiones en la vida: la lucha con su hermano de hábito el Arzobispo Don Fray Bartolomé Carranza de Miranda y con los jesuítas. En esta última tengo para mí que hubo en Cano algo patológico.

II. Nota bibliográfica.

Las obras impresas de Melchor Cano tienen una clasificación muy sencilla: ascéticas, teológicas y dictámenes morales sobre algunos casos concretos.

Obra ascética es el Tratado de la victoria de si mismo, impresa por vez primera en Valladolid, por Sebastián Martínez, en 1550.

Aunque este tratadito es, como dice su misma portada, una versión hecha por Fray Melchor de cierto libro escrito en lengua toscana por Serafín Aceto de Portis, Canónigo regular de la Orden de San Agustín, natural de Fermo y llamado por esto Dom. Serafino de Fermo, si bien la portada susodicha no puntualiza el nombre del autor de la obra traducida por Cano, obra que se intitula *De la victoria de sí mismo*, Fray Melchor no fué un mero traductor literal, sino que, inspirándose en el librito de Aceto de Portis, compuso, más bien que una versión, una obra propia.

El motivo de escribir este libro, le declara Cano con estas palabras del prólogo: «viendo yo quan mal recabdo hay de libros en nuestro romance Castellano que competentemente enseñen esto [la victoria de sí mismo, de los propios vicios y pasiones], me moví a tomar la fatiga de algunos días en escrebir este tractado, sacando lo mejor dél de la lengua Italiana, en la qual lo hallé escrito por un varon de grande espiritu y experiencia en las batallas espirituales» (3).

El contenido del libro le da también a conocer él propio Fray Melchor cuando escribe: «Hallará aqui el Lector el origen y causa de cada vicio, y el efecto por do cada uno será conoscido; hallará remedios y medicinas muy apropiadas a cada enfermedad; hallará en qué casos los siete pecados, que se llaman mortales, sean mortales, y en qué casos sean veniales; cosa jamas vista que yo sepa, en nuestro lenguage Español; pero tan necesaria asi para los penitentes como para los Confesores quanto ninguna otra lo es de las que se pueden escrebir» (4).

Como curiosidades de este libro, débense notar dos, por lo menos: Una atañente a la Teología Moral; y es considerar la acidia o tristeza como pecado capital distinto de la pereza. Otra filosófico-teológica; y es la división de las facultades humanas en relación a los pecados capitales, en dos grupos: racional el uno, en el cual coloca la soberbia, la envidia y la avaricia; y sensual el otro, en el que pone los demás vicios capitales, subdividiéndolos, a su vez, según que correspondan a la parte concupiscible: gula y lujuria, o a la irascible: ira, acidia y pereza.

OBRAS TEOLÓGICAS.

Dos relecciones impresas juntas en Salamanca, por Andrés de Portonaris, en 1550.

Son dos disertaciones o lecciones extraordinarias que explicó Cano como catedrático de *prima* de Teología en la Universidad de Salamanca en 1547 y en 1548. Aunque el bibliófilo dominicano Fray Jacobo Echard opinó que estas relecciones no son de Cano, Don

(3) A la vuelta del último folio del *Prólogo*, que en la edición que manejo, Madrid, 1780, no lleva paginación. Poseo ejemplar de otra edición impresa en Barcelona en 1860.

(4) Ultimo folio del *Prólogo* en la edición de Madrid, 1780.

Fermín Caballero demuestra que pertenecen, sin duda, a Fray Melchor (5).

El asunto de estas relecciones, que respectivamente versan sobre los Sacramentos en general y sobre el Sacramento de la Penitencia, es el siguiente:

Relección De Sacramentis in genere.

Divide Cano esta disertación en cuatro partes: definición general de los sacramentos; necesidad de la fe en un mediador, nuestro Señor Jesucristo, que suponen los Sacramentos, para conseguir la salvación; necesidad de los Sacramentos en orden a la salud eterna del hombre una vez acaecida la culpa original; qué sacramentos son los que causan esta salud; y, por último, qué diferencias distinguen los sacramentos de la Ley Evangélica de los de la Ley Antigua.

Al desenvolver Fray Melchor Cano la doctrina teológica correspondiente a este plan desarrolla también algunas ideas filosóficas, que importa recoger. Al explicar de qué modo los sacramentos de la Religión cristiana son causa de la gracia, establece las diferencias que separan a las causas naturales de las causas morales: Las causas naturales producen sus efectos en virtud de las fuerzas que les dió la naturaleza; y así el fuego, por ejemplo, calienta por virtud del calor que naturalmente posee. Las causas naturales mueven, pues, natural y físicamente. Las causas morales, ni obran ni producen sus efectos por virtud de alguna acción física, ni causan cualidades de ninguna especie, sino solamente actúan con moción racional: aconsejando, mandando, etc. Por esto, a las causas morales se les llama causas libres, porque mueven libremente.

Relección De Poenitentiae Sacramento.

Divide Cano esta disertación en dos partes: la penitencia en cuanto virtud y en cuanto uno de los siete Sacramentos de la Ley Evangélica. De las varias cuestiones que mueven los teólogos al tratar de la penitencia en este doble aspecto, Cano se fija en las seis siguientes: si la penitencia es dolor de los pecados, precisamente porque éstos son ofensas hechas a Dios; si la penitencia es virtud, si puede haber salvación para los pecadores sin la penitencia, si existe algún precepto especial que prescriba la penitencia, si ésta es un sacramento necesario para la salvación y si tal necesidad es de Derecho divino evangélico.

No es adecuada la materia de esta disertación para desarrollar doctrinas filosóficas. Por esto, no se hallan en la relección *De Poeni-*

(5) Véase el cap. I de la *Vida del Ilmo. Melchor Cano*, Madrid, 1871, páginas 61-63.

tentiae Sacramento ideas filosóficas que hayan de hacerse notar. Solamente, al tratar de cómo la penitencia es una virtud especial, expone Cano cómo los filósofos gentiles conocieron y ensalzaron la penitencia, aunque no llegaron a hacer de ella una virtud distinta de las demás: porque sólo la consideraron en orden al bien humano, y el ser la penitencia una virtud especial proviene de su ordenación según la Divina providencia; o porque el fin propio y específico de la penitencia excede y supera en absoluto a las fuerzas naturales de la razón humana, y no pudo, por lo tanto, ser alcanzada por los gentiles, que carecían de la fe. Prueba Cano que la penitencia fué conocida y alabada por los sabios gentiles citando palabras de Séneca, Periandro, Aristóteles y Ovidio (6).

El más importante tratado teológico de Melchor Cano es el intitulado De locis theologicis; pero como la importancia de esta obra dentro del estudio de las doctrinas de su Autor, y aun de toda la cultura española, requiere una consideración especial, no haré aquí otra cosa que mencionar el tratado, para que conste en la clasificación general de los libros que imprimió Fray Melchor, reservando para el párrafo siguiente el estudio de esta obra monumental.

Los dictámenes impresos de Cano sobre cuestiones morales, son los siguientes:

En el siglo XVII, pero sin que yo sepa ni el año ni el lugar ni la imprenta, se dió a las prensas la *Consulta de Theologos, si su Majestad puede pedir licencia a Su Santidad para vender vasallos de las Iglesias de España y respuesta de Theologos.* Estos fueron Fray Melchor Cano, Fray Bartolomé Carranza, Fray Alonso de Castro, el Maestro Gallo, Fray Bernardo de Fresneda, Fray Alonso de Contreras y Fray Francisco Pacheco. Opinaron que no era lícito, ni al Rey pedir tal licencia, ni al Papa otorgarla. El dictamen le redactó Cano y le escribió Fray Hernando del Castillo, según éste mismo dice (7).

En 1736 se imprimió por primera vez, sin indicación del lugar ni del nombre del tipógrafo, un folleto dedicado por Don Andrés Filocano al Ilmo. Sr. Don Fray Gaspar de Molina y Oviedo, Obispo de Málaga, que contenía el famoso parecer dado a Don Felipe II, en 1.° de noviembre de 1556, sobre las diferencias con el Papa Paulo IV,

(6) Tengo presente para hacer estas indicaciones sobre las *Relectiones* de Cano la edición de las obras de éste, impresas en Madrid por Antonio Marín, en 1760. Poseo ejemplar de esta edición.

(7) Véase esta respuesta en el núm. 16 del apéndice de la *Vida del Ilmo. Melchor Cano* por Caballero, págs. 478-481. Ed. cit.

y firmado en San Pablo de Valladolid por Fray Melchor Cano.

Bien sabido es que existieron grandes diferencias entre Don Felipe II y el Papa Paulo IV (Juan Pedro Caraffa), no como pontífice sino como soberano temporal y monarca italiano. Considerándose agraviadísimo Don Felipe II quiso saber hasta dónde podía llegar, sin faltar a la conciencia, en defensa de sus derechos; y, para averiguarlo, hizo que el célebre canonista Doctor Martín de Azpilcueta redactara una consulta para someterla al dictamen de los más célebres teólogos de la monarquía española. La consulta enumeraba esos agravios que el Papa había inferido al Rey Prudente. Entre ellos sobresalían como los de mayor monta: haberse aliado con Francia para desposeer a España y a Don Felipe de los estados de Nápoles y Milán; haber intentado atraer a esta liga contra España a la Señoría de Venecia, ofreciéndole Sicilia, y al Duque de Ferrara, prometiéndole Rávena y Cervio; haber ocupado Montebello; hacer que el Fiscal Pontificio acusase al Rey de España en el consistorio de los cardenales, pidiendo se le privase del reino; y haber quitado sus dominios a los Colonnas y Ursinos por ser aliados de España.

Dictaminaron, a petición del Rey, el Consejo de Castilla, el Vicecanciller de Aragón y los teólogos y juristas Pascual Mancio, Gregorio López, Francisco de Córdoba...; pero entre todos estos dictámenes sobresalió y atrajo toda la atención el de Fray Melchor Cano, pudiendo afirmarse que fué el que verdaderamente resolvió la cuestión. Se ha dicho que este trabajo de Cano hasta supera al tratado *De locis theologicis*, y que, desde luego, bastaría él para que Fray Melchor mereciera el aprecio de los doctos y la estimación de los hombres sensatos.

Principia Cano exponiendo las dificultades que ofrece el asunto por tocar a la mayor autoridad de la tierra, la del Sumo Pontífice; por la condición personal de Paulo IV, difícil de convencer y fácil de exasperar; por ser los tiempos harto peligrosos para que en ellos se promovieran discordias y diferencias entre el Papa y el Rey Católico, supuesto el incremento del Protestantismo, que pudiera, por este motivo, hallar ambiente en España; y porque el Rey necesitaba la concesión de la cuarta, que el Papa podía negarle. Cree, no obstante, Fray Melchor que Don Felipe II estaba obligado a poner remedio a los males que se originaban de la conducta del Papa: porque a ello le obligaba el juramento hecho, de amparar y defender a sus estados de quienquiera que pretendiese agredirles; porque, por el bien de España, de la Iglesia y del mundo, necesitaba el Monarca español conservar incólume su crédito y autoridad; porque tal defensa haría

que cesaran los desaciertos padecidos en el gobierno de la Iglesia; y porque siendo inciertos los males que de la defensa pudieran seguirse, eran, en cambio, seguros los que de no hacerla se habían de causar. Juzga Cano que la defensa de los derechos de Don Felipe II mediante la guerra, era lícita en dicho caso: porque, supuesta la verdad de los hechos aducidos en la consulta, la guerra era injusta por parte del Papa: luego la defensa por parte de Don Felipe el Prudente era justa y legítima. En el Papa existe una doble personalidad: es jefe universal de la Iglesia y monarca italiano. Paulo IV agredía a Don Felipe como rey temporal de sus estados: luego el Rey de España se defendía, no del supremo jerarca de la Iglesia católica, sino de un soberano temporal italiano. Esta guerra era lícita, no sólo cuando el Papa la declaró sin rebozo, sino cuando comenzó a prepararla. Sin embargo, debe procederse con el mayor respeto y miramiento hacia el Papa. En esta guerra, el Rey podía usar cuantos medios fueran necesarios para su defensa a juicio de hombres prudentes y entendidos en cosas de la guerra. Desde luego, como medios de defensa durante la guerra, indica Cano: que no vayan a Roma dineros ni súbditos de España, saliendo los que allí estuviesen y pudieran hacerlo sin peligro; atajar el Tiber, para privar de agua a Roma; y quitar total o parcialmente sus rentas a los prelados españoles que residan en Roma y no en sus respectivas iglesias. En cuanto al límite hasta donde el Rey podía llegar en esta pugna, Cano entiende que podía recobrar cuantos daños y gastos había ocasionado la guerra a la monarquía española y a sus súbditos, y lograr las garantías y seguridades necesarias en cuanto a que el Rey no volvería a ser agredido. Todo esto es lícito: porque el soberano injustamente agredido puede castigar al agresor a quien ha vencido, como juez y de modo que aquél escarmiente. No obstante, debe atenderse mucho a la dignidad del Papa, para que nunca haya exceso en el castigo. Este puede consistir en que el Papa haga patrimoniales todos los beneficios eclesiásticos de España; en conceder a España una audiencia que falle en definitiva los asuntos eclesiásticos; y en que el nuncio apostólico resolviera gratuitamente los negocios de su incumbencia, o mediante una módica tasa. Cano se excusa de hablar respecto a las cosas que debieran remediarse en Roma; pero indica que convendría se prosiguiera el concilio de Trento, y que los obispos y letrados que se hallaban en Roma salieran de esta ciudad y tornaran a sus respectivas iglesias y universidades (8).

(8) Véase este dictamen en el núm. 41 del apéndice de la *Vida del Ilmo. Melchor Cano* de Don Fermín Caballero, págs. 508-523. Ed. cit.

Además de estos escritos impresos, se conservan otros trabajos de Fray Melchor Cano que no han visto, que yo sepa, la luz pública. Estos trabajos son: escriturarios, como la exposición de la epístola de San Pablo a Timoteo, que explicó Fray Melchor en la última etapa de su profesorado siendo regente de estudios del Colegio de San Gregorio de Valladolid; teológicos, como las lecciones en la cátedra de *prima* de Teología, comentando la *Summa Theologica* de Santo Tomás (9) y al *Magister sententiarum* (10); y varios dictámenes, consultas, etc., como la censura de los *Comentarios sobre el catecismo christiano* del Arzobispo Don Fray Bartolomé Carranza de Miranda, el parecer sobre los derechos de Don Felipe II a la corona de Portugal, la impuganción del estatuto hecho por el Cardenal Arzobispo Don Juan Martínez Guijarro *(Silíceo)* para la Iglesia primada de Toledo, exigiendo limpieza de sangre a cuantos hubieran de tener prebendas en ella; las imperfecciones que de sí mismo escribió Cano cuando S. M. quiso hacerle su confesor...

III. El tratado «De locis theologicis».

Parece que Fray Melchor Cano comenzó a componer esta obra en 1540 por instigación de su padre, el ya entonces Fray Fernando Cano, de la Orden de San Francisco. Al morir Fray Melchor, en 1560, dejaba escritos los doce primeros libros del tratado, faltando a éste los dos últimos. Dos manuscritos ya terminados y pulidos quedaban en disposición de ir a la imprenta: uno en el convento de San Esteban de Salamanca, y otro en poder de Don Fernando Valdés, Inquisidor General y Arzobispo de Sevilla. El convento susodicho, que era el heredero de Fray Melchor Cano, mandó la obra a las prensas; y ésta quedó impresa en la tipografía de Matías Gast, de Salamanca, a fines del año 1563, patrocinando la impresión los Arzobispos de Sevilla (Valdés) y Compostela (Zúñiga). Dice Menéndez y Pelayo que por orden de la Inquisición se expurgaron en esta obra dos o tres frases insignificantes (11).

---

(9) Véanse *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, del Card. Ehrle. Versión castellana del P. March, Madrid, 1930, páginas 63-66.

(10) Lo dice Fr. Gonzalo de Arriaga en el cap. IV del lib. II de la *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, pág. 80. Ed. de Valladolid, 1930, preparada por Fr. Manuel M.ª Hoyos, O. P.

(11) *Historia de los heterodoxos españoles*, §. V del epílogo que sigue al t. V, Madrid, 1928, pág. 425.

En el proemio (12) anuncia Cano su propósito de escribir una obra original, no ideada hasta entonces por autor alguno. El propio Fray Melchor explica (13) en qué consistía esta novedad de su estudio. Del mismo modo que Aristóteles expuso, en sus *Tópicos*, cuáles son los lugares en los que, como en propia sede, se hallan los argumentos que pueden emplearse para demostrar filosóficamente las verdades naturales, Cano pretende indagar cuáles son los lugares donde residen, y de los que han de tomarse, las pruebas que demuestren las verdades reveladas y refuten los errores a ellas opuestos.

Para llegar a este fin, Cano divide su obra en dos partes fundamentales. La primera (libros I al XI), que es crítica, estudia los lugares teológicos en potencia, estáticamente, si vale la frase; es decir, inquiere cuáles son las sedes que contienen las verdades religiosas, y prueba el valor demostrativo de los argumentos tomados de estos lugares. La segunda parte (libros XII al XIV), que es práctica, considera a los lugares teológicos en acto, dinámicamente, si así puede decirse; esto es, da reglas para el empleo de dichos lugares en relación con los diversos fines que puede proponerse el teólogo.

Todo argumento ha de sacarse o de la razón o de la autoridad. En las ciencias filosóficas ocupan el primer lugar las pruebas tomadas de la razón, y el segundo las sacadas del criterio de autoridad; mas en la Teología, por ser ciencia que excede los límites de la razón natural, tienen mayor valor los argumentos fundados en la autoridad que los basados en la razón. Las autoridades que constituyen la sede de las demostraciones teológicas son diez: las Sagradas Escrituras, contenidas en los libros canónicos según el juicio de la Iglesia Católica; las tradiciones que proceden de Cristo y de sus Apóstoles y nos han sido transmitidas de viva voz; las decisiones de la Iglesia Católica; las definiciones de los concilios, sobre todo los generales; las declaraciones de la Iglesia Romana, que es en verdad apostólica; las enseñanzas de los santos antiguos; las doctrinas de los doctores escolásticos y de los canonistas; la luz de la razón natural; y las narraciones de la historia. De estos diez lugares, los siete primeros son estrictamente teológicos, porque inmediatamente se fundan en la revelación; y los tres últimos, propiamente filosóficos, porque se apoyan en sola la razón natural. Para demostrar la verdad y confundir el

---

(12) Para este estudio del tratado *De locis theologicis* me sirvo de la colección de las obras de Cano que imprimió en Madrid Don Antonio Marín en 1760. Tengo en mi biblioteca un ejemplar de esta edición.

(13) Véanse el proemio y el cap. III del lib. XII.

error, el teólogo no ha de usar tan sólo de los lugares puramente teológicos, sino debe también utilizar prudentemente los argumentos sacados, así de los lugares teológicos, como de los estrictamente filosóficos.

El primer lugar o sede de argumentos teológicos, la Sagrada Escritura, es eficaz para dar pruebas demostrativas de la verdad religiosa: porque estando escritos los libros santos por los autores sagrados guiados por el Espíritu Santo, lo que dichos libros contienen es enseñado por Dios, quien, ni por potencia ordinaria, ni por potencia absoluta, puede mentir ni engañarse, ya hable directamente Él, ya lo haga por medio de otro. Débese, pues, tener como completamente verdadero todo cuanto contienen los libros canónicos, no sólo respecto a las cosas grandes e importantes, sino también en orden a detalles que, tal vez, nos parezcan a nosotros insignificantes. Son libros sagrados, y contienen, por lo tanto, la palabra de Dios, los que como tales ha definido y declarado la Iglesia Católica. Se deben entender estos libros según la versión latina conocida con el nombre de *Vulgata*, que es la recibida y aprobada por la Iglesia desde los tiempos de San Jerónimo, sin que sea necesario acudir a los textos hebreo o griego, aunque no se han de despreciar estas ediciones originales, sino usarlas para la mejor inteligencia de la *Vulgata*.

Para justificar la eficacia demostrativa de los argumentos sacados del segundo lugar teológico, la tradición apostólica, sienta Cano estos cuatro fundamentos: 1.° La doctrina revelada se consignó por escrito después de haber sido enseñada oralmente. 2.° No todo lo que pertenece a la doctrina cristiana consta expresamente en la Sagrada Escritura, existiendo algunos dogmas que de modo expreso nos los enseña únicamente la tradición apostólica. 3.° Hay otros dogmas que no se contienen en la Sagrada Escritura, ni aun implícitamente; y nos constan tan sólo por la tradición. 4.° Los Apóstoles, obrando prudentísimamente, enseñaron unas verdades consignándolas por escrito, y otras tan sólo oralmente. Esto mismo hicieron los filósofos antiguos. Es de tradición apostólica: lo que siempre ha sido creído por la Iglesia, aunque no haya sido definido; lo que siempre ha considerado la Iglesia como parte integrante de la fe; lo que, excediendo de la potestad humana, corresponde, no obstante, a la Iglesia según la convicción común y permanente de los fieles; y lo que es tal según las enseñanzas de los varones eclesiásticos. La prueba en que apoya Cano la eficacia demostrativa de los argumentos sacados de la tradición apostólica es del todo teológica: textos de la Sagrada Escritura,

tomados de las epístolas de San Pablo; palabras de los Santos Padres. costumbre general de la Iglesia y determinaciones de los concilios.

Las decisiones de la Iglesia (congregación de todos los fieles, justos y pecadores) tienen valor demostrativo como tercer lugar teológico: porque la fe de la Iglesia, según la promesa divina y la perpetua asistencia de Dios, no puede faltar ni errar al creer lo que atañe a la fe. La indefectibilidad e infalibilidad corresponden, no sólo a la Iglesia antigua, sino también a la de hoy, a la de mañana y a la de siempre, porque es perpetua; y la poseen, no sólo la Iglesia en cuanto conjunto de todos los fieles, sino también los príncipes y pastores de ella.

Los concilios (reuniones de sacerdotes y principalmente de obispos, congregados en un lugar para definir lo que toca a la fe y buenas costumbres; y que pueden ser: generales, provinciales y sínodos diocesanos; estar convocados por la autoridad del papa o sin ella; y aprobados o no por el mismo pontífice romano), poseen eficacia demostrativa como cuarto lugar teológico en cuanto son aprobados por el papa. Si tienen a su favor esta suprema sanción, sus decisiones son infalibles, y pueden servir de pruebas teológicas; mas si carecen de ella, pueden errar, aun cuando la asamblea haya sido convocada por la autoridad pontificia, y no son, por lo tanto, verdadero lugar teológico.

Las declaraciones de la Sede Romana son, sin duda alguna, un lugar teológico: porque San Pedro fué instituído por nuestro Señor Jesucristo pastor de la Iglesia universal, y por disposición divina no podía errar enseñando a la Iglesia; mas, como muerto el Príncipe de los Apóstoles, debe existir por ordenación de Dios quien suceda a aquel en la autoridad que tuvo, recayó dicha potestad en el obispo de Roma, quien, por consiguiente, no puede errar al definir lo tocante a la fe.

Aunque la autoridad de los Santos Padres en materia que puede alcanzar por sí sola la razón humana no tiene otro valor que el que le suministren los fundamentos que demuestran dichas verdades, pudiendo, a lo sumo, ser la opinión de todos los Santos Padres un argumento probable en favor de tales verdades; y aunque respecto a las mismas cosas pertenecientes a la fe, la autoridad de uno o de dos de los Santos Padres puede constituir un argumento probable, mas no cierto, sin embargo, la autoridad de todos los Santos Padres en lo que atañe a la interpretación de las Sagradas Escrituras, es argumento certísimo de verdad: porque estando contestes todos los

Santos Padres en lo concerniente a los dogmas de la fe, es imposible que yerren todos: Dios no puede permitir que todos ellos caigan en error.

Del mismo modo, juzga Cano que, si bien el criterio de muchos de los teólogos escolásticos, aunque no el de todos, porque no todos estén acordes, no posee mayor fuerza demostrativa que la que le dan las pruebas que le sustentan, sin embargo, el sentir unánime de todos los escolásticos en asuntos graves es argumento probable a favor de la sentencia que ellos defienden, hasta el punto de que sería, si no herético, temerario y próximo a herejía contradecir lo que enseñan todos esos doctores. Y la razón es porque si pensando todos ellos de modo unánime sobre verdades religiosas pudieran errar, pondrían a la Iglesia en peligro inminente de errar ella también; y como Dios no puede consentir esto último, asiste con una especialísima providencia a los doctores eclesiásticos, de tal modo que al parecer unánime de todos ellos en materia de fe le preserva de error.

No cree Cano que la doctrina de los canonistas tiene eficacia demostrativa en lo que concierne a la fe; y juzga que únicamente la posee como argumento probable, aunque no muy robusto, en lo tocante a las buenas costumbres y está prescrito por la Ley Natural o por el Evangelio. No obstante, piensa Cano que la opinión unánime de todos los jurisperitos, máxime si está de acuerdo con la de los teólogos, es de valor decisivo e indudable en aquellas materias, pertenecientes a las buenas costumbres, que han sido establecidas por leyes positivas del pontífice.

Si bien es un error, y muy pernicioso, pretender que la razón natural desempeñe en la Teología idéntico oficio que en la Filosofía, es cierto, no obstante, que el uso prudente de la razón es utilísimo, y hasta cierto punto necesario, al teólogo; y que la razón natural es verdadero lugar teológico, en cuanto se pueden tomar de ella argumentos que demuestren la verdad de algunos dogmas revelados por Dios que no exceden, sino que están al alcance de la luz natural del entendimiento humano.

La doctrina de los filósofos, y especialmente de Aristóteles, el mayor de todos ellos, en las materias propias de sus respectivos estudios, es utilísima al teólogo; y suministra argumentos para demostrar algunos dogmas revelados.

Análogo valor posee la historia, aunque sólo pueden servir de base a los argumentos admisibles los historiadores graves y fidedig-

nos (14). La prueba tomada de la historia puede llegar a producir certeza si se trata de acontecimientos respecto a los cuales están acordes todos los historiadores fidedignos.

No se contenta Cano con hacer respecto a la Teología lo que hizo Aristóteles respecto a la Filosofía: señalar los lugares dialécticos de donde pueden tomarse las pruebas filosóficas, sino que aspiró a completar el plan del Estagirita, guiando al teólogo con reglas adecuadas en el uso práctico de los lugares teológicos. Para ello, Cano reduce a estos tres los fines inmediatos del teólogo: exposición y discusión escolástica de la Teología; explicación de las Sagradas Escrituras; y refutación de los errores de herejes, judíos, sarracenos y paganos.

Como preliminar indispensable para saber cómo han de usarse los lugares teológicos en la Ciencia Sagrada, investiga Cano la naturaleza, los principios y las conclusiones de la Teología; y los errores opuestos a la verdad respecto a los puntos teológicos.

La Teología es la ciencia que enseña cuál sea la naturaleza y cuáles las propiedades de Dios. Su objeto es, pues, el Sér Divino. Su fin especulativo, la adquisición de una noticia verdadera y cierta de la esencia y atributos de Dios; y su fin práctico, ordenar rectamente los actos humanos según lo que reclama el conocimiento exacto de Dios. La Teología puede ser: natural, la parte de la Filosofía que estudia a Dios en cuanto puede conocerle el entendimiento humano con solas sus fuerzas; y sobrenatural, la ciencia de Dios según lo que de Él enseña la divina revelación. El objeto formal de la Teología sobrenatural es Dios en cuanto conocido por la revelación. El asenso que presta la mente humana a los principios teológicos es diverso al que da a las conclusiones que fluyen de estos principios: porque aquél es inmediato, y éste mediato y fundado en el raciocinio.

Son principios teológicos todas aquellas verdades que Dios ha revelado a la Iglesia por medio de los autores sagrados: nuestro Señor Jesucristo, los Apóstoles y los escritores de los libros canónicos. Estos principios teológicos se hallan contenidos en las Sagradas Escrituras y en la tradición apostólica como en propios lugares. Cabe dividir en tres categorías los principios teológicos: Principios primeros e inmediatos, análogos al de contradicción en Filosofía, a saber: existe Dios y es justo remunerador. Principios secundarios y mediatos, semejantes a estos principios filosóficos: las cosas naturales constan de materia y forma; y son los artículos capitales de la fe, el Credo.

(14) Es curiosísimo el juicio de Cano sobre los historiadores que menciona en el cap. VI del lib. XI.

Principios accidentales, aun más secundarios y mediatos, establecidos para la mejor inteligencia y explicación de las verdades de la fe; y son todo lo contenido en las Sagradas Escrituras y en la tradición apostólica para darnos a conocer el Sér de Dios, su benevolencia, su providencia, etc., etc.

Las conclusiones (si van en forma asertiva) y las cuestiones (si en forma dubitativa) son los efectos propios de los principios teológicos; y deben: versar sobre materia realmente teológica; ser solidas y eficaces, nunca vanas e inútiles; y poderse demostrar con los principios teológicos. Clasifica Cano las cuestiones y conclusiones teológicas: 1.° En meramente especulativas, que, a su vez, pueden versar sobre las cuestiones *an sit*, *quid sit*, *qualis sit* y *cur sit;* o prácticas, que, a su vez, pueden ser necesarias o tan sólo útiles en orden a la salvación. 2.° En naturales, sobrenaturales e intermedias, según las alcance la razón, o sola la fe, o en parte la razón y en parte la fe. 3.° En indispensables o no indispensables en orden a la fe. Al establecer las cuestiones y conclusiones teológicas se debe: atender a la especie de ellas y al fin que se intenta; tener muy presente la doctrina y práctica de los santos; averiguar exactamente cuál sea el grado de las mismas...; y, sobre todo, atenerse al juicio de la Iglesia al tratar cuanto se refiere a la fe.

Los errores teológicos contrarios a la fe son: la herejía (profesión pertinaz por parte de quien ha recibido la fe de Cristo, de errores ciertamente contrarios a la fe en materia de tanta trascendencia que, negada ella, perece la fe católica), y el mero error teológico (que se distingue de la herejía en que la materia sobre la cual versa no es tan sustancial a la fe cristiana que, supuesto el error, perezca ésta, si bien padece quebranto y detrimento); el error teológico puede, a su vez, estar contenido en proposiciones erróneas, heréticas para los sabios, ofensivas a los oídos piadosos, temerarias y escandalosas.

Hay unos argumentos más eficaces que otros para producir certeza. No depende esto del lugar teológico de donde se toman los argumentos, sino de la intrínseca eficacia de cada prueba: porque, no obstante ser la Sagrada Escritura el lugar teológico de mayor fuerza demostrativa y la historia el de menor eficacia, hay argumentos escriturarios que sólo causan probabilidad, y otros históricos que producen certeza.

Esto supuesto, Cano formula las siguientes reglas sobre el uso escolástico de los lugares teológicos. Los preceptos dialécticos respecto a la invención y uso de los argumentos filosóficos son aplicables

a la Teología. El teólogo debe: 1.° Conocer todos y cada uno de los lugares teológicos; y lo que de ellos puede sacar, no sólo con una noticia general y vaga, sino con noción individual y detallada. 2.° Tener presente el uso que hicieron de los lugares teológicos los hombres sabios, principalmente los antiguos. 3.° Considerar cuáles son los lugares más adecuados a la naturaleza de la cuestión de que se trata; y si ésta es sobrenatural, acudir principalmente a los lugares que contienen los testimonios de autoridad divina; si es natural, a los fundados en la razón humana; y si mixta, tanto a aquellos como a estos lugares. 4.° Señalar claramente lo que hay de verdadero o de falso en cada conclusión; y lo que consta por la fe y lo que alcanza la razón. Importa mucho para usar bien de los lugares teológicos, no sólo estudiarlos teóricamente, sino ejercitarse prácticamente en la demostración de las verdades religiosas. Simpre ha de usarse en la escolástica un lenguaje correcto, aunque sea sencillo.

Por vía de ejemplo, Cano demuestra escolásticamente tres conclusiones, utilizando, al efecto, los lugares teológicos según estas reglas que acaba de formular.

En los dos libros postreros del tratado, que la muerte impidió concluir a Fray Melchor Cano, éste pensaba exponer el uso que ha de hacerse de los lugares teológicos en la exégesis de las Sagradas Escrituras y en la refutación apodíctica de los errores contra la fe.

El método del tratado *De locis theologicis* es escolástico: objeciones, explicación de los términos de la cuestión, conclusiones, pruebas y solución de los argumentos contrarios.

En cuanto al estilo, Cano, que, según cuenta su discípulo Fray Domingo Báñez (15), procuró ser conciso y breve en sus explicaciones de cátedra, hasta el extremo de no emplear dos palabras para lo que podía decirse con una sola, en el tratado *De locis* escribió con dicción ciceroniana; y lo hizo así, según refiere el propio Báñez (16), porque más que a los españoles se dirigía a los extranjeros, los cuales gustaban de la pulcritud en el estilo y podían más fácilmente ser instruídos en la católica doctrina si ésta se exponía en lenguaje elocuente y bello.

¡Lástima que desde que salió a luz esta obra hasta hoy puede decirse de ella lo que, con amargura, escribe Báñez: «Apud Hispanos liber ille non tanti aestimatur, quantum doctiinae dignitas meretur.

(15) y (16) Vid. el final de la *Fratis Dominici Bañes in D. Thomae proemium meditatio*. Va al comienzo de los *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, Salamanca, 1584, cols. 15 y 16.

At vero reliquae nationes illum, et propter doctrinae utilitatem, et orationis suavitatem, maximopere venerantur»! (17).

IV. Méritos de Fray Melchor Cano en el orden filosófico.

Hablando con propiedad y estrictamente, puede afirmarse que Fray Melchor Cano no es filósofo, y que nada escribió de Filosofía. Todas las obras de Cano son rigurosamente teológicas. Sólo en cuanto el Dominico de Tarancón fué organizador de una ciencia nueva, que podemos llamar la Lógica de la Teología, puede Fray Melchor tener lugar adecuado en una Historia de la Filosofía Española del siglo XVI. Porque como esta nueva ciencia, creada por Cano, busca, ante todo, la acertada dirección de los actos intelectuales del hombre para conducir a éste al conocimiento y demostración de la verdad en el orden teológico, es como una parte de la ciencia que trata de dirigir rectamente al entendimiento humano a la asecución de la verdad en general, sea cual fuere el orden al que ésta pertenezca, esto es, de la Filosofía racional práctica, de la Lógica en el sentido amplio y universal de esta disciplina.

Y esto sí, la gloria de haber creado la Lógica de la Teología corresponde indiscutiblemente a Melchor Cano. Antes de que él escribiera, y desde el siglo XIII, por lo menos, la Teología estaba totalmente organizada y poseía carácter plenamente científico. Pero hasta que apareció el tratado *De locis theologicis* no había existido nadie que intentara siquiera hacer una crítica científica del valor de las fuentes del conocimiento teológico, demostrando que los argumentos teológicos sacados de los diez famosos lugares son legítimos y aptos para probar la verdad. Menos había existido alguien que, a la vez que esto, regulara con normas precisas y adecuadas el uso práctico de los lugares teológicos en las distintas aplicaciones que les corresponden dentro de la ciencia de Dios. Y esto fué lo que hizo Cano, quien, viendo cómo el Estagirita había organizado una ciencia tópica general aplicable a todos los ramos del conocimiento humano, y recordando que Fray Francisco de Vitoria sacaba de determinados lugares los argumentos teológicos, concibió la idea, que en forma oscura y confusa puede verse en Santo Tomás de Aquino, de establecer cien-

---

(17) Vid. el final de la *Fratis Dominici Bañes in D. Thomae proemium meditatio.* Va al comienzo de los *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis,* Salamanca, 1584, cols. 15 y 16.

tíficamente una tópica especial para la Teología, amoldada a la índole y a las exigencias singulares de esta ciencia; y realizó maravillosamente este pensamiento, dándonos, en el tratado *De locis theologicis*, la Lógica de la Teología, el *Organon* de la ciencia sagrada, con perfección y acabamiento total, y antes que ningún otro escritor se ocupara de esta empresa.

Y para que el mérito de Fray Melchor Cano sea más grande, fué él también quien antes que nadie concibió y realizó la idea de las tópicas particulares, propias de una ciencia determinada: porque la tópica de la Teología, contenida en el tratado *De locis*, es anterior a la de cualquiera otra ciencia particular de las que después lograron tenerla (18).

Por todo esto la obra de Melchor Cano, desde el momento en que apareció, tuvo un crédito enorme como tratado magistral y verdaderamente único, según dijo Menéndez y Pelayo (19).

Es cierto que se han puesto a la obra de Cano reparos y defectos en cuestiones menudas y de detalles. Así, por ejemplo, Luis Elías Du-Pin escribía en el siglo XVIII: «Les Régles qu'il y donne son excellentes, mais les applications qu'il fait de ces Régles, ne sont pas toutjours justes ni veritables; il fatigue quelquefois le lecteur par des longues digressions, et par le grand nombre de questions etrangeres qu'il a fait entrer dans cet ouvrage. En fin il semble avoir trop réduit cette matiere en art, et trop affecté d'imiter Aristote, Ciceron, Quintiliene, et les autres Auteurs profanes qui ont traité des Lieux des argumens, par rapport aux ouvrages de Rhetorique et de Dialectique» (20). Pero, juzgando la obra de Fray Melchor en conjunto, y en relación al estado que entonces tenían las disciplinas científicas y singularmente las escolásticas, el tratado *De locis theologicis* merece en justicia los fervorosos elogios con que le han loado siempre los entendidos, desde el siglo XVI hasta nuestra misma época.

Así, Báñez, dijo que el tratado *De locis theologicis* está escrito con «magna eruditione et summa eloquentia» (21). El benedictino Dom.

(18) Nicolás Everardo, coetáneo de Fr. Melchor Cano, escribió sobre los lugares jurídicos; pero si se compara esta obra con el tratado *De locis*, resulta que casi no merece el nombre de tópica jurídica.

(19) *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 237.

(20) *Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclesiastiques du seiziesme siecle*, tomo IV, París, 1703, págs. 135 y 136.

(21) Prólogo de los *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Tho.* al principio. En la edición de Salamanca. 1584, el prólogo no tiene foliación.

Fray Rodrigo de Vadillo, Obispo de Cefalú y primer censor de la obra, asegura que esta: «si dictionis castitatem et elegantiam quaeras, eam certe reperies, quae cum ciceroniana conferri possit. Si vero rerum gestarum historiam, rationemque tractandae historiae requiras, Sallustio historico satis laudato, si non superiorem, inferiorem prefecto non invenies. Si autem Philosophiae subtilem accuratamque rationem percupias, hic compendio omnem Platonicae, Aristotelicaeque disciplinae rationem cumulatissime contemplari licebit. Si vero Theologiae Scholasticae capiaris argumento, post Divum Thomam (quem semper excipiendum duxi), nullo ex multis, qui de hac Familia docte ac diserte scripserunt, inferiorem judicare licebit, ita ut vere illius non satis laudati Magistri Francisci a Victoria discipulum eximium agnoscere possis; ...Porro si juris Pontificii (cui author non contemnendam dedit operam) affectes peritiam, ex hujus monachi laboribus compendiariam tractandi ejusdem juris rationem petere licebit. Jam vero si Sacrarum profunda Literarum mysteria persentire, ac pervestigare cures. nullo, post illos magnos Sanctae Ecclesiae Doctores, magistro plenius ac clarius disces» (22). Fray Bartolomé de Medina llama a Cano: «sapientissimus longe ac doctissimus, qui certe nulli est secundus. Nam si non solum scire aliquid artis est, sed quaedam ars docendi, in utroque divina et mirabiliter floruit» (23). Alfonso García Matamoros colocó a Cano entre los grandes filósofos y teólogos españoles del siglo XVI: «Philosophiae iusta atque Theologiae arcem hodie citra controversiam tenent... Reverendissimus vir Melchior Canus» (24). Finalmente, el Padre Javier Lampillas, que, como jesuíta español, no puede ser tachado de parcial a favor del Dominico de Tarancón, escribe: «d'opera del Cano [se refiere al tratado *De locis*] e una di quelle che bastano ad immortalare la memoria d'un uomo, ed assicurargli il vanto di sommo ingegno, di fina critica, di scelta e vasta erudizione, e di singolar eleganza» (25).

Y para citar siquiera el testimonio de un autor extranjero y ver cómo juzgan a Fray Melchor Cano los que no pueden sentir apasio-

---

(22) Censura sobre el tratado *De locis*, fechada en Madrid el 15 de agosto de 1562. Va al frente de todas las ediciones de la obra susodicha.

(23) En la epístola dedicatoria al Rvmo. P. Fray Serafín Cavalli, Maestro General de la Orden de Predicadores, de la *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris Divi Thomae*.

(24) *De adserenda hispanorum eruditione... narratio apologetica*. Pág. 58. Ed. de las obras de García Matamoros hecha en Madrid en 1769.

(25) *Saggio storico apologetico della letteratura spagnuola*, Génova, 1779, 2.ª parte, t. 2.º, Dissertazione 4.ª, §, III, pág. 52.

namiento por éste, basado en el patriotismo, porque no son españoles, ni en el espíritu de corporación, porque no son dominicos, transcribiré las siguientes palabras de Mons. Martín Grabmann: «En esta famosa obra [el tratado *De locis* de Cano], que está algo influída por el *De inventione dialectica* del humanista Rodolfo Agrícola († 1485), expone su autor las fuentes de las pruebas y razonamientos que se han de emplear en el estudio de la Teología, insistiendo con especial interés en la importancia del elemento histórico; de modo que presenta una verdadera metodología de la ciencia divina y un modelo acabado de Teología fundamental, en el que alcanzan su mejor realización los anhelos de Vitoria por armonizar del mejor modo posible el Humanismo y la Escolástica» (26).

Dice Don Juan Pablo Forner que: «España jamas trocará al solo escolástico Cano, no ya por todos los *iluminados* e *irrefragables* de la edad pasada, pero ni tal vez por ninguno de estos ponderados fabricadores de mundos de la presente» (27). Y tiene razón, porque Melchor Cano trajo en verdad algo nuevo al acerbo común de la cultura universal: «la crítica de las fuentes del conocimiento, el criticismo aplicado a la Teología», como escribe Menéndez y Pelayo (28).

---

(26) *Die Geschichte der Katholischen Theologia.* Versión castellana del Padre David Gutiérrez, Madrid, 1940, parte II, cap. I, §. 2, pág. 192.

(27) *Oración apologética por la España y su mérito literario,* Madrid, 1786, página 66.

(28) *La Ciencia española,* t. II, Madrid, 1887, pág. 317.

CAPÍTULO IV.

FRAY BARTOLOMÉ DE MEDINA.

I. Noticia biográfica.

Fray Bartolomé de Medina (1) nació en Medina de Ríoseco en el año 1527; y fué hijo legítimo de Andrés de Lillo y de Ana de Santillana. Tomó el hábito de Santo Domingo en el Convento de San Esteban de Salamanca, donde profesó el 26 de noviembre de 1546. Estudió en los colegios dominicanos de Santo Tomás de Ávila y San Gregorio de Valladolid. Fué discípulo de Fray Melchor Cano, Fray Diego de Chaves y Fray Pedro de Sotomayor. Terminados los estudios, Fray Bartolomé comenzó a ejercer el magisterio, enseñando en los conventos de Santa María la Real de Trianos y de San Esteban de Salamanca. En buena lid ganó la cátedra de Durando en la Universidad de Salamanca; y la desempeñó en 1575 y 1576. En este último año vacó en la misma Universidad la cátedra de *prima* de Teología

(1) Para la biografía de Medina, véase el cap. XXII del lib. II de la *Historia del Convento de San Esteban de Salamanca* por Fray Alonso Fernández (páginas 264 y 265 del t. I de los *Historiadores* de dicha casa, Salamanca, 1914); el capítulo XXXII del lib. II de la *Primera parte de la Historia del Convento de San Esteban de Salamanca* por Fray Juan de Araya (págs. 560-564 del t. I de los *Historiadores* del monasterio susodicho); y el núm. 2 del cap. XVII del lib. II de la *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, por Fray Gonzalo de Arriaga, Madrid, 1930, págs. 203-209); etc. Para la bibliografía véanse: Don Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana nova* (t. I, Madrid, 1784, págs. 198 y 199); los PP. Jacobo Echard y Jacobo Quetif, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti* (t. II, París, 1721, págs. 256 y 257). El P. Fray Luis G. Alonso Getino publicó en 1903, en *La Revista Eclesiástica* de Valladolid, un estudio sobre *El Maestro Bartolomé de Medina*. Aunque le he buscado, no he podido ver este trabajo.

por muerte del dominico Fray Mancio de Corpore Christi; la pretendió Medina, teniendo por contrincante al agustino Fray Juan de Guevara, catedrático de *vísperas* de Teología en la propia Universidad ya hacía once años; y la ganó por sesenta votos de mayoría. Sólo explicó Medina en esta cátedra durante cuatro años, porque el 30 de diciembre de 1580 murió de cuartanas.

Entre otras personas insignes con quienes tuvo trato Fray Bartolomé de Medina, una de ellas fué Santa Teresa de Jesús. Desvanecidas las dudas que primeramente abrigó sobre el espíritu de la Mística Doctora, fué Fray Bartolomé uno de los grandes entusiastas y panegiristas de la Reformadora carmelitana, a quien confesó durante las estancias de ésta en Salamanca y Alba de Tormes. Sabido es que, en agradecimiento a las atenciones del Padre Medina, Santa Teresa le mandó en cierta ocasión una trucha que a ella le había regalado la Duquesa de Alba de Tormes.

II. Nota bibliográfica.

Las obras publicadas por Fray de Bartolomé de Medina son solamente dos, y ambas teológicas: los comentarios a la *Summa* y la *Instrucción de confesores*.

Comentarios a la *Summa Theologica*.

En la dedicatoria de los comentarios a la sección primera de la segunda parte de la *Summa Theologica* al Rvmo. Padre Fray Serafín Cavalli, Maestro General de la Orden de Predicadores, Fray Bartolomé de Medina da noticia del origen de esta obra. La costumbre de tomar los discípulos apuntes de las lecciones que explicaban los catedráticos, hizo que los cuadernos susodichos constituyeran un instrumento científico de valor grande. Los superiores de la Orden Dominicana, advirtiendo que las explicaciones de los insignes escolásticos que habían enseñado en Salamanca podían servir de comentario a la *Summa Theologica*, reunieron los cuadernos que contenían las lecciones de estos egregios profesores de la dinastía dominicana de San Esteban: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Melchor Cano, de cuya valía ya hemos hablado; Pedro de Sotomayor, vástago ilustre de la casa condal de Carracena y maestro tan claro, agudo y sabio que cuando, a la muerte de Fray Domingo de Soto, optó la a cátedra de *prima* en Salamanca no hubo nadie que se la disputara; Juan de la Peña, catedrático de *vísperas* de Teología en

la Atenas española, docto en extremo y decidido paladín de los perseguidos sin razón; y Mancio de Corpore Christe, sucesor en la cátedra de *prima* de Fray Pedro de Sotomayor, sin que tampoco hubiera maestro alguno que se considerara con suficientes ánimos para disputarle el puesto. Acopiados los materiales, buscaron los dominicos un teólogo apto para ordenar, completar y perfeccionar todo este enorme tesoro de ciencia; y, sin vacilación, se fijaron en Fray Bartolomé de Medina, que se hallaba en la plenitud de la virilidad y desde la cátedra salmantina de Durando, que a la sazón regentaba, había demostrado bien claramente cuán adecuado era para llevar a feliz término esta empresa. Medina se consagró de lleno al proyecto; y trabajó en él con tanto ahinco que en unos dos años próximamente dejó terminados e impresos los comentarios a la sección primera de la segunda parte de la *Summa*, publicados en Salamanca en 1577, y a las sesenta primeras cuestiones de la tercera parte del mismo tratado, editados también en Salamanca en 1578; y más hubiera hecho de no haberle sobrevenido la muerte unos dos años después de impresos los comentarios últimamente citados. Aunque no limados y concluídos como para darlos a las prensas, dice Fray Gonzalo de Arriaga (2) que dejó preparados nuestro Autor otros comentarios a la primera parte y a la sección segunda de la segunda parte de la *Summa*. De ellos parece que se aprovechó Fray Domingo Báñez, lo mismo que de todo el resto del material científico que tuvo en sus manos Medina (3).

Estos comentarios los publicó Medina en virtud del precepto de obediencia que le impuso el Rvmo. Padre Fray Serafín Cavalli, Maestro General de la Orden de Predicadores, según patente firmada en Toledo el 7 de octubre del año 1577 (4).

Fueron dos los tomos que, comentando a Santo Tomás de Aquino, dió a la imprenta Fray Bartoloné de Medina. El primero lleva por título: EXPOSITIO IN PRIMAM SECUNDAE ANGELICI DOCTORIS DIVI THOMAE AQUINATIS (5); y el segundo EXPOSITIO IN TERTIAM D. THO-

---

(2) *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, t. II, Valladolid, 1930, lib. II, cap. XVII, §. V, pág. 208.

(3) Según asegura el Card. Ehrle, varios cuadernos que contienen estas explicaciones inéditas de Medina se guardan entre los códices de la Biblioteca Vaticana. Véanse las págs. 87 y 89 de la ed. castellana, ya citada, de *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*.

(4) Va transcrita entre los preliminares de la obra susodicha. Fol. 1 v. sin numeración en la edición de que luego hablaré.

(5) Tengo delante un ejemplar de la tercera edición: Salamanca, «Excude-

MAE PARTEM USQUE AD QUAESTIONEM SEXAGESIMAM, COMPLECTENS TERTIUM LIBRUM SENTENTIARUM (6). Como antes dije ambos fueron impresos por vez primera en Salamanca en 1577 y 1578 respectivamente.

En el comentario a la sección primera de la segunda parte no incluyó Medina el texto de los artículos de la *Summa;* pero lo hizo en el comentario a la tercera parte. El trabajo de Fray Bartolomé para explicar cada artículo de Santo Tomás va dividido en dos partes: primero la «summa textus», en donde concreta brevemente las distintas tesis que en tal artículo defiende el Santo Maestro y los argumentos con que las prueba; y después la «expositio articuli», donde va desarrollando ampliamente la doctrina del Doctor Angélico. Para esto, Medina sigue el mismo procedimiento escolástico que Santo Tomás: promover dudas o cuestiones sobre cada una de las tesis del Santo; argüir de varios modos contra la sentencia que va a defender; establecer diversas conclusiones para la ordenada exposición de la doctrina, demostrarlas con varias pruebas, y solucionar las objeciones que en contra presentó al principio.

Las doctrinas filosóficas que van dentro de las explicaciones teológico-escolásticas de Medina son numerosísimas; y la maestría con que las desenvuelve el Profesor salmantino es verdaderamente admirable. Como ejemplos que sirvan al lector para formar juicio de la obra, y no porque yo piense que son lo mejor que hay dentro del orden filosófico en los comentarios de Fray Bartolomé, voy a presentar las ideas capitales que le sirven para explicar: un punto metafísico, la distinción entre la persona y la naturaleza; otro psicológico, el mutuo influjo entre la voluntad y el entendimiento; y otro moral, la clasificación de los actos humanos.

Después de exponer con todo detalle siete opiniones diversas sobre la distinción entre el supuesto o persona y la naturaleza, concreta Fray Bartolomé la doctrina que estima verdadera en estas tres tesis:

El supuesto y la naturaleza, tratándose de séres creados, se distinguen realmente. Muchas cosas se afirman del supuesto y se niegan

---

bat apud Sanctum Stephanum Joannes et Andreas Renaut fratres», 1588, que pertenece a la Biblioteca universitaria salmantina: Signatura: 1-9-5-13, y antes fué del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca.

(6) Utilizo un ejemplar de la edición impresa en Salamanca en 1584 por el heredero de Matías Gast. Pertenece a la Biblioteca universitaria salmantina. Signatura: 1-8 6-22. Este ejemplar perteneció antes a la Biblioteca del Colegio de los Jesuítas de Salamanca.

de la naturaleza, v. g.: Pedro corre. La humanidad no corre. Todas las acciones, pasiones y accidentes se atribuyen al supuesto, no a la naturaleza. Además, la proposición: el hombre es la humanidad, es falsa: Luego entre el supuesto y la naturaleza existe distinción real. Teológicamente es cierto que, al encarnar, el Verbo asumió la naturaleza humana, pero no el supuesto o la persona humana: Luego el supuesto y la persona se distinguen realmente.

El supuesto y la naturaleza singulares se distinguen como dos cosas distintas, no sólo porque así se explica mejor cómo el Verbo asumió la naturaleza y no el supuesto humano, sino porque el supuesto o la persona añade algo positivo a la naturaleza, realmente distinto de ella, como una cosa se distingue de otra. En efecto: la sustancia, según Aristóteles, se divide en esencia y sustancia primera; y, del mismo modo, la categoría de sustancia se divide en primera y segunda sustancia; la esencia y la sustancia segunda se constituyen en tales por algo real y positivo: luego la sustancia primera, que es sustancia con mayor razón y propiedad que la segunda, se constituirá en tal por algo real y positivo, no por algo negativo, accidental o extrínseco a ella. Conforme con esto todos los nombres de la primera sustancia, verbigracia: Pedro, no significan algo negativo o accidental. Lo mismo acontece con los nombres: hipóstasis, persona, etc. Eso real y positivo que distingue al supuesto de la naturaleza, la personalidad metafísica, es la subsistencia. El supuesto, la persona, es lo que subsiste en sí, la naturaleza subsiste en el supuesto. La subsistencia, que así constituye y distingue al supuesto, es algo intrínseco a él: porque sin la subsistencia no es posible ni siquiera concebir lo que es el supuesto. Pero, la personalidad metafísica así constituída, esto es, la subsistencia, ¿qué es? ¿Materia o forma? ¿Sustancia o accidente? La subsistencia es acto del sér, que *reductive* corresponde al predicamento de sustancia (7).

El mutuo influjo entre la voluntad y el entendimiento le explica Medina de este modo: La voluntad mueve al entendimiento en cuanto al ejercicio de todas sus operaciones libres, del mismo modo que mueve a las demás potencias en las operaciones de esta naturaleza. Consta así por la experiencia: pues entendemos cuando queremos, como oímos cuando queremos. Y, ¿de dónde le viene a la voluntad ese imperio sobre el entendimiento y las demás potencias, para así moverlas a obrar? De que es potencia libre; y la libertad consiste

(7) *Expositio in tertiam D. Thomae partem*, quaest. IV, art. III. *Expositio articuli*. Págs. 182-190. Ed. cit.

en eso, en obrar cuando se quiere. Las potencias distintas de la voluntad sólo son libres por participación, por consentimiento de la voluntad. Además, como la voluntad busca cual objeto propio el bien común del sér en toda su extensión, y las demás potencias buscan sólo el bien de ellas mismas, bien que está comprendido y cae dentro de la órbita del bien general del sér, la voluntad debe poseer ese imperio sobre el entendimiento y las demás facultades del sér racional. Esta moción por la voluntad al entendimiento y a las demás potencias que están sujetas a ella, consiste únicamente en aplicarlas a obrar, no tiene otra eficacia.

El entendimiento también mueve a la voluntad; pero ¿con qué género de causalidad? Medina cree lo más probable que el entendimiento mueva a la voluntad como causa eficiente: pues el dictamen del entendimiento práctico, la prudencia, por su imperio arrastra eficazmente a la voluntad, y mientras dure ese dictamen del entendimiento, la voluntad no tiene libertad para disentir de él y contradecirle: luego el entendimiento atrae con eficacia como causa eficiente a la voluntad. Para que la voluntad obre no es bastante que el entendimiento le proponga el bien como fin, es necesario que la arrastre a él con eficacia como causa eficiente. Para que el entendimiento mueva a la voluntad no basta la simple aprensión intelectual de un bien, sino que es necesario un juicio sobre la conveniencia de ese bien: porque si bastara la simple aprensión, bastaría una ficción imaginativa sin ningún fundamento real para que la voluntad fuera tras de ella. Mas para mover eficazmente a la voluntad no basta un juicio especulativo de la conveniencia o bondad del objeto, se requiere un juicio práctico; es decir, no basta juzgar que la bienaventuranza debe amarse, es preciso un juicio práctico e imperativo: haz esto, evita lo otro (8).

En Filosofía Moral, he aquí cómo clasifica Medina los actos humanos por razón de su moralidad: 1.° Actos intrínsecamente buenos, cuya existencia la afirma el juicio de todo el género humano; como son, por ejemplo, amar a Dios y socorrer a los pobres. La razón constitutiva de la bondad intrínseca de estos actos humanos se halla en la conformidad y adecuación del objeto de los mismos con la naturaleza racional. 2.° Actos intrínsecamente malos, de cuya realidad da testimonio el consentimiento universal: pues para todos los hombres son actos de suyo malos la mentira, el adulterio, etc. La razón de la

(8) *Expositio in primam secundae*... quaest. IX, art. II. *Explicatio articuli.* Páginas 127-132. Ed. cit.

malicia intrínseca de estas acciones se halla en la oposición y repugnancia de los objetos de dichos actos con la naturaleza racional. 3.° Actos de suyo, específicamente, indiferentes, que *ex se* y por razón de su objeto, ni son opuestos ni conformes con la naturaleza racional, y pueden ser lo uno y lo otro. 4.° Actos malsonantes, como lo es, por ejemplo, el matar a un hombre. Esto, de suyo, intrínsecamente, no es malo: pues es lícito el matar al agresor en propia defensa, y el juez puede imponer pena de muerte al criminal. De suyo, el matar a un hombre tampoco es bueno como algo que de suyo haya de apetecerse y buscarse. Tampoco es de suyo indiferente. Luego de suyo es acto que suena a malo, aunque, si se dan en él las debidas circunstancias, pueda ser acto bueno (9).

Breve instruccion de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia. Según Don Nicolás Antonio (10) y los Padres Echard y Quetif (11), la primera edición se imprimió en Salamanca en 1580, aunque no expresan el nombre del impresor. Esta obra fué traducida: primero al italiano por Domingo Nicolino, e impresa en Venecia en 1582; y después, al latín por el napolitano Rafael de Cesare, y editada en Venecia por Juan Guetilio en 1601 (12).

La ocasión de escribir Medina este tratado fué la siguiente. Como experimentado moralista, Fray Bartolomé enseñó oralmente a varios discípulos el modo práctico de confesar bien. Tomaron éstos, apuntes y notas de la doctrina del Maestro dominico; y los apuntes fueron corriendo de mano en mano, mas con tales yerros y equivocaciones que, para enmendarlos, resolvió Medina dar a las prensas esta obra.

Endereza Fray Bartolomé su tratado a enseñar y a animar a los confesores a ejercer bien el ministerio de médicos de las almas. No es este libro una suma de casos de conciencia, «sino, como dice el propio Medina en el Prólogo dedicatoria a los PP. Confesores del Convento de San Esteban de Salamanca, un artezica pequeña para instruyr un medico espiritual» (13). Tampoco es esta obra teórica, es una instrucción práctica en la que Fray Bartolomé pretende adies-

(9) *Expositio in primam secundae*, quaest. XVIII, art. VIII. *Explicatio articuli*. Pág. 217. Ed. cit.
(10) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, pág. 198. Ed. cit.
(11) *Scritores Ordinis Praedicatorum recensiti*, t.º II, pág. 257. Ed. cit.
(12) De la edición italiana no he visto ningún ejemplar. De la latina he visto el de la Biblioteca universitaria de Salamanca: Signatura: 1-12-9-17, que fué regalado por los Reyes de España al Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca. Luego diré de qué edición me sirvo para este estudio.
(13) Folio 6 r. sin numeración, de la edición impresa por Manuel de Lyra en 1591 sin expresar el lugar. Poseo un ejemplar de esta edición.

trar al confesor para que sea, no ya un hablador de la medicina espiritual, sino un aplicador prudente y entendido de los diversos modos de curar las almas de toda suerte de personas.

La obra va dividida en dos libros. Después de breves indicaciones sobre la penitencia, su necesidad, utilidad, naturaleza y efectos, trata del ministro del Sacramento de la Penitencia y de las cualidades de que debe estar adornado, que son las cinco que enumeraba el Cardenal Cayetano: ciencia, poder, bondad, prudencia y sigilo, a las cuales agrega Medina otra sexta cualidad: fortaleza y ánimo para el oficio. Todas ellas reciben la suficiente declaración en las páginas de Fray Bartolomé.

Las fuentes de donde sacó Medina el contenido de esta obra las declara él mismo diciendo: «lo que Dios me ha dado a entender por larga experiencia, y tratos familiares con mèdicos experimentados, y por la lection de los Sanctos, lo he puesto en ordinario stylo, tomado de muchos autores, mayormente del padre fray Luis de Granada algunos pedazos de lo que me parecio mas necessario» (14).

A juicio de Fray Gonzalo de Arriaga esta obra: «En cuerpo breve, fué en sustancia grande, en términos clara y en profundidad misteriosa y por preciosa alhaja y ventajas del magisterio práctico manejada de todos» (15).

III. Algunas doctrinas filosóficas de Medina.

Aunque los comentarios de Fray Bartolomé de Medina son una obra predominantemente teológica y de doctrina tomista, tienen, sin embargo, ciertas ideas filosóficas interesantes y curiosas, que justifican, y hasta reclaman, se dé un lugar en la Historia de la Filosofía Española del siglo XVI a este insigne escolástico. He aquí algunas, para ejemplo:

Están conformes todos los escolásticos en que el fin es verdadera causa y ejerce causalidad real y efectiva. Usando un término bárbaro, pero muy adecuado para expresar esta idea, los escolásticos llaman a esta causalidad propia del fin: finalización. Considera la misma Escuela la finalización o causalidad del fin en dos momentos: en acto prime-

(14) Folio 6 r. sin numeración, de la edición impresa por Manuel de Lyra en 1591 sin expresar el lugar.

(15) *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, t. II, Valladolid, año 1930, lib. II, cap. XVII, §. V, pág. 207.

ro, es decir, en cuanto el fin es principio remoto de una acción, en cuanto puede producirla; y en acto segundo, esto es, en cuanto el fin es principio inmediato de una acción, en cuanto que de hecho la produce. La causalidad del fin considerada en acto primero consiste, según todos los escolásticos, en la bondad del objeto que es fin: porque solamente el bien, real o aparente, puede ser apetecido: luego solamente el bien puede atraer a sí a alguno: luego sólo el bien puede ser principio último de una operación, causa final. Pero la causalidad del fin en acto segundo, ¿en qué consiste? Todos los escolásticos están asimismo conformes en que para que el fin ejerza de hecho su causalidad y pase de ser causa en acto primero a serlo en acto segundo, es necesario, sobre todo cuando se trata de séres cognoscentes, que sea conocido: porque *nihil voglitum quim praecognitum.* Para que el fin ejerza causalidad en acto segundo ha de ser conocida la bondad del objeto que es fin. Esto es indiscutible. Pero este conocimiento ¿es condición *sine qua non,* y nada más que condición, o es la misma razón formal de la finalización, es decir, de la causalidad que ejerce el fin en acto segundo? En otra forma; el fin, ¿mueve al agente que le apetece según su ser o bondad real, o según su ser o su bondad intencional y conocida?

La generalidad de los escolásticos de todas direcciones: tomistas, escotistas, jesuítas..., sostienen que la causalidad del fin en acto segundo está en la entidad y bondad real del objeto, y que el conocimiento y noticia de esa bondad es condición *sine qua non,* pero no la misma finalización o causalidad del fin en acto segundo. La razón en que principalmente se apoyan para defender esta doctrina es que lo que constituye la causalidad del fin en acto segundo es evidentemente aquello que apetece y busca el sér que tiende a ese fin; pero lo que propiamente apetece y busca el sér que tiende a un fin no es meramente la entidad intencional que el sér conocido, el objeto bueno apetecido como fin, tiene en el sujeto cognoscente, sino la entidad real que en sí mismo posee el objeto apetecido como fin: luego la finalización, la causalidad del fin en acto segundo, está en la entidad y bondad real del objeto bueno y apetecido como fin; y el conocimiento de esta entidad buena es condición *sine qua non,* pero no razón formal y constitutiva de la causalidad del fin en acto segundo.

Fray Bartolomé de Medina, en cambio, siguiendo a algunos tomistas clásicos, y principalmente al Cardenal Cayetano, piensa que la finalización o causalidad del fin en acto segundo, está en el

sér intencional del objeto conocido como bueno, y que, por consiguiente, el conocimiento de la bondad del objeto no es mera condición *sine qua non*, sino que pertenece a la misma razón formal de la finalización o causalidad del fin: «aprenhensio seu cognitio boni, non tantum est conditio requisita, sed ratio obiectiva, ex qua, differentia appetitum praecipua sumitur» (16). Fundamentos en que se apoya Medina para pensar así, son los siguientes: 1.° Esta es la doctrina de Santo Tomás en la *Summa Theologica:* 1.ª, 2.ae, q. 31, art. 31, ad primum. 2.° La aprensión del bien y del mal por el entendimiento causan en el hombre diferentes efectos y operaciones: el mal conocido como presente causa tristeza y conocido como futuro, temor; el bien conocido como presente causa delectación, gozo, etc.: luego la aprensión intelectual del bien no es condición *sine qua non*, es la causalidad misma propia del fin y del bien que mueve al apetito. 3.° Esta es la última diferencia que distingue al apetito racional del apetito sensitivo y del natural: el apetito natural tiene como objeto el bien sin conocimiento; el apetito sensitivo, el bien aprendido por los sentidos; y el apetito racional, el bien conocido por el entendimiento. 4.° Para mover la voluntad no se distinguen el bien real y el bien aparente: la moción de la voluntad por el bien aparente no procede *a parte rei*, procede tan sólo de la entidad intencional que ese bien aparente posee en el entendimiento: luego la aprensión intelectual del bien no es condición previa indispensable, sino la misma razón formal de la causalidad que mueve a la voluntad. La volición del verdadero bien pero aprendido como mal es moralmente un acto malo: luego el bien en cuanto está en el entendimiento y no en cuanto a su entidad real y extramental es lo que da diferencia específica a los actos humanos: luego el ser intencional y no el ser real del bien es el que mueve a la voluntad a apetecerle: es, pues, ese ser intencional del bien la razón formal de su apeticibilidad, no mero requisito indispensable. Así como el color iluminado por la luz es objeto de la visión, así el bien conocido es la causa objetiva del amor; y lo que más consta y se conoce mejor, más mueve a ser amado. El entendimiento, pues, adorna el objeto y le presenta como hermoso y bueno, y bajo esta razón es apetecido y amado por la voluntad (17).

Conforme con esta opinión, Medina sostiene, según vimos antes,

(16) *Expositio in primam secundae.* Quaest. I, art. 1. Explicatio articuli. Pág. 6. col. 2.ª Ed. cit.

(17) Véase la *Explicatio articuli* I, quaest. I de la 1.ª 2.ae, pág. 6. Ed. cit.

que el conocimiento del objeto apetecido influye en el acto de la voluntad con causalidad eficiente, y que, por lo tanto, el acto volitivo de querer un objeto tiene dos principios eficientes: la voluntad y el entendimiento (18).

Es un hecho cierto que en el hombre la voluntad mueve y determina a la operación a las demás potencias; pero, ¿cómo se verifica esta moción?; y ¿qué acción ejerce la voluntad sobre las demás potencias para aplicar a éstas precisamente a aquel acto que ella quiere y no a otro distinto? La opinión clásica de la escuela tomista para la resolución de estas dudas es la del Cardenal Cayetano: la voluntad mueve a obrar en un sentido dado a las demás potencias actuando sobre éstas con acción real y física que las determina en un sentido y no en otro. Fray Bartolomé de Medina, separándose de esta opinión de su escuela, entiende que la voluntad mueve a la operación a las restantes potencias, no porque con su acción cause en éstas el movimiento de ellas, ni alguna cualidad inherente a las mismas, sino porque con su acción aplica a las demás potencias humanas a la operación que ella quiere y determina, y no a otra. «Voluntas movet intellectum et caeteras potentias quae eius imperio subduntur, applicando eas ad operandum, nec habet aliam efficaciam» (19). Aunque en las cosas naturales el acto de aplicar una causa a la operación no es modo de causar *per se*, sino *per accidens*, y así quien aplica el fuego al leño para que le queme, no es quien quema, sino que quien quema es el fuego, en las cosas morales todas las acciones se refieren a la voluntad que aplica como a causa primera y principal. La razón de esto es porque en lo moral todo depende de la voluntad, así en cuanto al uso y al ejercicio, como en cuanto al modo (20).

La doctrina estética que desarrolla Medina al estudiar las causas del amor, y que, como advirtió Menéndez y Pelayo (21), es armónica y eclética, ofrece muchos puntos curiosísimos.

La causa primera y principal del amor es el bien: todo amor se origina del bien y tiende al bien. En efecto: Dios, que creó a todos los séres con número, peso y medida, dió a cada uno de ellos leyes e inclinaciones propias: al entendimiento le inclinó a conocer la verdad; y a la voluntad, cuyo acto principal es el amor, a amar el bien y la

---

(18) Véase la *Explicatio articuli* I, quaest. IX de la 1.ª 2.ªᵉ, págs. 130 y 131. Edición cit.

(19) *Explicatio articuli* I, quest. IX, pág. 128, col. 1.ª Ed. cit.

(20) Confróntese el lugar últimamente citado.

(21) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. II, Madrid, 1884, cap. VIII, página 188.

hermosura. Así, pues, del mismo modo que el color es el objeto de la vista y el sonido el del oído, así el objeto de la voluntad es el bien, que la atrae a sí con cierta congruencia natural que hace que la voluntad no pueda tener ni amar otra cosa que el bien; y si en algunas ocasiones abraza y quiere el mal, hácelo bajo la razón de bien y de hermosura.

La hermosura es también causa principal del amor. Así lo enseñan San Dionisio y Santo Tomás. Lo hermoso es lo mismo que lo bueno, y sólo se distinguen con distinción de razón: porque, como el bien sea lo que apetecen todos, de la razón del bien es el que en él descanse y se aquiete el apetito. A la razón de lo hermoso corresponde asimismo que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito. De aquí que aquellos sentidos perciban lo hermoso que son más cognoscitivos: la vista y el oído, y que llamemos hermosos a los objetos visibles y a los sonidos, pero no a los olores ni a los sabores. Consta por esto que el bien es aquello que *simpliciter* agrada al apetito, y hermoso aquello cuya vista o aprensión agrada.

Pero hay otras causas por las cuales la hermosura atrae hacia sí al amor. Expónenlas Platón y los platónicos. La hermosura es un como rayo o vestigio de aquella hermosura inmensa del sumo bien. La belleza corpórea se refiere a la anímica y espiritual; y la perfección interior produce la perfección exterior. La perfección interna es la bondad; la perfección externa es la hermosura. Es, por consiguiente, la hermosura «veluti flos quidam bonitatis» (22). Nuestra alma tiende a la hermosura como a algo semejante a sí, y aborrece la deformidad y la fealdad como a cosa contraria a ella misma. Y todo esto acontece porque en nuestra mente hay cierta idea de la bondad y de la hermosura, y de la maldad y la fealdad, bien provenga esa idea de la naturaleza, o de nuestra industria, o de la costumbre; y cuando la forma exterior de las cosas se adecua a esa idea del bien y de la hermosura que existe en nosotros, amamos a las cosas; pero si la forma de los objetos exteriores corresponde a la idea que existe en nuestra inteligencia respecto a lo malo y a lo feo, rechazamos esas cosas. De aquí proviene la gran variedad de juicios que entre los hombres existe sobre el bien y el mal, lo hermoso y lo feo, que hace imposible el poder agradar a todos.

Conforme a esta doctrina, los filósofos platónicos dividen la hermosura en hermosura corporal, que perciben los ojos y los oídos y que

---

(22) *Explicatio articuli* I, quaest. XXVII, 1.ª 2.ªᵉ, pág. 293, col. 2.ª Edición citada.

lleva hacia sí a estos sentidos; y hermosura del alma, que atrae a sí al alma. Plotino admite dos especies de hermosura: la del cuerpo y la del espíritu. Cicerón define la hermosura del cuerpo: congruencia de las partes con cierta suavidad de color. El mismo Marco Tulio establece dos géneros de hermosura: la belleza (venustas) y la dignidad. Aristóteles admite varias razones de hermosura: hermosura propia del niño, del varón, del anciano.

El verdadero amador, viendo un cuerpo hermoso, le tiene por lo que en verdad es, por un rayo de la inmensa e infinita hermosura, la cual es el arquetipo y ejemplar de donde se deriva toda belleza externa. Contemplando ésta, enardécese el alma y se mueve a amar aquella hermosura inmensa e inmutable, en comparación de la cual las demás hermosuras son como si no fueran. De esta inmensa hermosura habló elegantísimamente Platón en el diálogo intitulado el *Convite;* en el cual prueba con varios argumentos que la verdadera hermosura sólo puede hallarse en Dios.

Son, pues, la bondad y la hermosura causas del amor; pero su causalidad, ¿es eficiente o final? Medina, siguiendo a Cayetano, sostiene que la bondad y la hermosura son causas eficientes del amor. El bien es, asimismo, causa final del amor. Este mismo imprime, por consiguiente, una inclinación en la voluntad y la mueve eficazmente; y la voluntad así afectada y movida, tiende al mismo bien. De este modo el amor nace del bien y tiende al bien, describiendo una especie de círculo. En efecto: el apetito es potencia pasiva, y su objeto es su causa activa: luego el bien es causa eficiente del amor. Si no lo fuera, sería imposible señalar la verdadera causa eficiente del amor, y habría que acudir para explicar éste a los astros, a la complexión humana, etc., etc., ficciones todas impropias de la verdadera Filosofía (23).

Pero entre todas las doctrinas de Fray Bartolomé de Medina ninguna es de mayor originalidad ni de mayor celebridad que la que sirvió de base al probabilismo moral.

No se puede dudar siquiera de la existencia en la vida humana de múltiples ocasiones en las que el hombre se encuentra perplejo y dudoso acerca de la licitud de un determinado acto u omisión. A falta de principios directos, que inmediatamente y *per se* resolvieran esta duda produciendo certeza sobre la licitud o ilicitud de esos actos u omisiones, solución que así fuera fundada en razones demostra-

(23) Confróntese la *Explicatio articuli* I, quaest. XXVII, 1.ª 2.ae, páginas 293 y 294. Ed. cit.

tivas, acudían los moralistas anteriores a Fray Bartolomé a ciertas normas de conducta, claras y de verdad indubitable, que, aunque no resuelven directamente y *per se* la entraña de la cuestión dudosa de que se trata, demostrando con certeza dónde está la verdad en la cuestión propuesta, sirven, no obstante, para deshacer indirectamente la duda en distintos casos prácticos, produciendo en ellos la certeza moral suficiente para que pueda el hombre obrar fácil y prontamente con licitud. Estos principios extrínsecos a la cuestión dudosa se llaman reflejos: porque su luz propia e intrínseca ilumina la oscuridad de la duda sobre la que se les aplica, deshaciéndola en el momento en que urge decidir y obrar. Los principios reflejos son varios: in dubio standum est pro eo pro quo stat presumptio; in dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda; etc., etc. Pero antes de Medina no existían los que hoy se llaman sistemas morales: esto es, métodos fáciles y seguros para salir de una duda sobre la licitud del acto, obteniendo certeza práctica y moral para obrar lícitamente guiados por ella.

Medina, presentando una cuestión que él califica de magna, pregunta: «Utrum teneamur sequi opinionem probabiliorem, relicta probabili; an satis sit sequi probabilem» (24). Arguye primeramente contra la tesis que va a defender, aduciendo varios argumentos para hacer ver que se debe seguir la opinión más probable y desechar la menos probable; y luego establece la doctrina que él sostiene como cierta y segura: «Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet oposita porbabilior sit» (25).

Las pruebas que aduce Medina en favor de esta tesis son cinco: 1.ª En las cuestiones especulativas son opiniones probables las que pueden seguirse sin peligro de error y de engaño: luego en las cuestiones prácticas y morales será opinión probable la que se pueda seguir sin peligro de pecar: luego para la licitud del acto basta con seguir la opinión probable, y no es preciso adoptar la más probable. 2.ª Dícese probable una opinión en cuanto que se puede seguir sin caer en algo digno de reprensión y vituperio, pues no se puede llamar probable una opinión si a su favor sólo tiene razones aparentes, sino la que está apoyada por motivos sólidos y buenos y es admitida por varones sabios: luego repugna que una opinión sea probable y no pueda seguírsela lícitamente. 3.ª La opinión probable es conforme a la recta razón y al juicio de los varones sabios y prudentes, porque

(24) *Explicatio articuli* VI, quaest. XIX, 1.ª 2.ªe.
(25) Página 238, col. 1.ª Ed. cit.

de lo contrario sería error manifiesto y no opinión probable: luego no puede ser ilícito y pecaminoso el seguir la opinión probable. Y no vale argüir diciendo que, aunque la opinión probable sea conforme a la recta razón, sin embargo, la opinión más probable es aún más conforme a la recta razón y más segura, y, por lo tanto, que estamos obligados a seguir ésta y a abandonar aquélla: porque, como nadie está obligado a abrazar lo que es mejor y más perfecto con preferencia a lo que es solamente bueno o no es malo, nadie está obligado a seguir la opinión más probable, rechazando la meramente probable. 4.ª Es lícito proponer y enseñar en las escuelas las opiniones probables: luego en la práctica es lícito seguir y amoldarse al obrar a las opiniones probables. 5.° Si fuera necesario seguir siempre la opinión más probable y no bastara para la licitud del acto con seguir la opinión meramente probable, siempre que existiera duda y no se viera con claridad dónde estaba lo cierto, habría necesidad, para obrar lícitamente, de indagar con cuidado y esmero sumos cuál de todas esas opiniones era la más probable; pero esto sería penosísimo y torturante para las conciencias timoratas: luego para obrar lícitamente basta con seguir la opinión probable y no es preciso amoldarse a la opinión más probable (26).

Dos méritos y dos novedades ofrece esta doctrina de Fray Bartolomé. Primero: establecer con el principio: «Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet oposita probabilior sit», una verdadera base y ordenar un medio real y positivo para salir de dudas sobre la licitud de innumerables actos y producir certeza moral y práctica suficiente para que la acción sea lícita. Segundo: sentar antes que nadie el principio capital del probabilismo: es lícito seguir la opinión sólida y verdaderamente probable aunque esté en pugna con otra opinión más probable. Por el primer motivo se debe considerar a Medina como el iniciador de los llamados sistemas morales; y por el segundo, como el primer propugnador del probabilismo.

En la *Instrucción de confesores* también aplica Medina, en varios sitios, los principios morales del probabilismo, aunque no expone este sistema, porque no había oportunidad para ello. Un ejemplo: al final del capítulo III del libro II, tratando de la prudencia del confesor, dice que: «es verdad que el conffesor puede y deve amonestar al penitente, que siempre siga la opinion mas mansa y favorable,

(26) Véase el final de la *Explicatio articuli* VII, quaest. XIX, 1.ª 2.ae, páginas 238, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

con tal condicion que sea probable, pero siempre le ha de enseñar que siguiendo opiniones probables no peca» (27).

IV. Importancia filosófica de Medina..

Que Fray Bartolomé de Medina demostró en mil pasajes de sus obras ser un filósofo escolástico de ingenio nada vulgar y un maestro doctísimo como le llamó su contemporáneo y condiscípulo Fray Domingo Báñez (28), no lo pondrá en duda quien haya hojeado siquiera los comentarios que este dominico castellano dedicó a la *Summa;* y los puntos de la doctrina metinense que hemos expuesto lo prueban muy cumplidamente. En las explicaciones de Medina a los artículos de Santo Tomás hay grandísima erudición, orden, claridad (29), penetración, agudeza..., cuanto puede pedirse a un filósofo para calificarle de excelente maestro.

Claro es que aplicando la lupa a las páginas de Fray Bartolomé se ven en ellas máculas y defectos. Por ejemplo, y refiriéndonos únicamente a los puntos de doctrina examinados, si acto moralmente es el que «de se neque est consonus, neque dissonus rectae rationi, sed aliunde potest esse consonus aut dissonus, sicut homo de se nec est albus, nec niger, caeterum aliunde potest affici praedictis qualitatibus» (30), no puede decirse que el ejemplo de actos malsonantes que pone Medina, matar a un hombre, pertenezca a un miembro de la clasificación de los actos humanos por razón de su moralidad intrínseca distinto del señalado en tercer lugar: actos específicamente indiferentes. «Occidere hominem, de se non est malum, licet namque occidere aggressorem in propriam defensionem, item licitum est iudici occidere malfactorem. Deinde per se non est bonum, quasi

---

(27) Edición impresa por Manuel de Lyra en 1591, sin expresar el sitio. Folio 241 v.

(28) *Scholastica commentaria in primam partem Summae Theologicae S. Thomae Aquinatis*, vol. 1.º, quaest. 1.ª, art. 8.

(29) Además de la claridad de ideas y conceptos, tiene Medina claridad de estilo y de lenguaje. Por cierto que en la *Admonitio ad lectorem* que puso Fray Bartolomé al frente de la edición de los comentarios a la tercera parte de la *Summa*, que se imprimió en Salamanca en 1584, justifica donosísimamente su estilo sencillo y sin adornos: «Sane, ut mulieres ob hoc ipsum bene olent, quia nihil olent et in quibusdam cultus neglectus delectat, ita Theologica oratio hoc ipso videtur ornatior, qui ornamenta neglegit» (Fol. 3 r., sin numeración, como todos los preliminares de la edición citada).

(30) *Explicatio articuli* VIII, quaest. XVIII, 1.ª 2.ae, pág. 217, col. 1.ª Edición citada.

per se expetendum, neque indifferens, ut aperte constat». No veo la evidencia de esto último; veo con claridad todo lo contrario: porque si el matar a un hombre, según dice Medina, no es acto intrínsecamente malo ni bueno, y puede ser ilícito y puede ser lícito, es indudable que en ese acto se verifican todos los requisitos que exige la definición de Fray Bartolomé del acto moralmente indiferente para calificar de indiferente a un acto humano: luego, según los principios del propio Medina, el matar a un hombre, específicamente es acto indiferente: luego calificarle, no de acto indiferente, sino de acto moralmente malsonante, y ponerle como ejemplo de esta clase de actos, es una incongruencia y hasta una contradicción.

Otras veces, en las conclusiones filosóficas de Fray Bartolomé falta la prueba que era de todo punto necesaria. Por ejemplo: al declarar la distinción entre la naturaleza y el supuesto, y, consiguientemente, lo que constituye formalmente la esencia del supuesto o hipótesis establece Medina esta conclusión: «Haec personalitas quae distinguit suppositum a natura est subsistentia. Itaque differentia consistit in hoc, quod suppositum subsistit per se, natura vero est, qua suppositum subsistit». ¿Cómo prueba Medina esta tesis importantísima, en la que va declarado el constitutivo intrínseco de la hipóstasis o supuesto? Pues de ningún modo: porque después de formulada la conclusión se limita a decir: «de hac conclusione loquitur optime Capreolus in 3 d. 5. q. 3»; y pasa a contestar a las objeciones que propuso contra la distinción real entre la naturaleza y el supuesto (31).

En otras ocasiones, las pruebas que aduce Medina para demostrar sus conclusiones no tienen toda la perfección filosófica que pueden tener y es de desear. Por ejemplo: prueba filosóficamente que se distinguen el supuesto y la naturaleza porque se afirma del supuesto lo que no se afirma de la naturaleza. Esta demostración tiene indudable eficacia demostrativa; pero, ¿no sería más filosófico completarla, añadiendo que según la entidad que metafísicamente corresponde a la naturaleza y al supuesto también existe distinción entre ambas realidades, de suerte que puede darse la entidad propia de la naturaleza sin que se dé la entidad del supuesto?

Pero defectillos como estos nada restan del valor ni del mérito filosófico de Medina. Por haber sido éste el iniciador de los llamados sistemas de moral, y quien primeramente presentó en forma clara y precisa el principio básico del probabilismo moral, Fray Bartolomé

(31) Véase la *Expositio articuli* III, quaest. IV, 3.ª pars., pág. 185, col. 2.ª Edición citada.

deja de ser uno de tantos hombres de ciencia y pasa a ser una de las figuras más elevadas de la cultura mundial.

Que el famoso principio que enunció Medina antes que nadie: «Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit», contenga un verdadero sistema moral, nadie lo podrá negar. Es un método eficaz y sólidamente fundado que permite salir de la duda sobre la licitud de los actos, suministrando una certeza moral y práctica que es norma y guía al obrar. Reúne, pues, cuantos requisitos pueden exigirse para calificarle de sistema moral.

El principio de Medina, no sólo contiene en sí el fundamento de un sistema moral, sino que es el primer sistema moral que se ha enunciado: porque los principios reflejos, a los que antes de que escribiera Medina acudían los moralistas para resolver las dudas y cuestiones prácticas sobre la licitud de los actos, no eran propiamente bases de verdaderos sistemas morales, ya que ninguno de esos principios reflejos tenía eficacia suficiente para resolver cuantas dudas y vacilaciones podían presentarse; y aun el único que pudiera creerse que cumplía este requisito: lex dubia non obligat, al que recurrieron grandes teólogos para resolver casos difíciles (32), carece del conjunto de requisitos precisos para ser verdadero sistema moral, y en lo que tiene de eficaz y de aceptable para el fin consabido, está mejorando en tercio y quinto con la fórmula de Fray Bartolomé.

Fué, pues, Medina quien abrió la senda en el establecimiento de los sistemas morales, senda que después de Fray Bartolomé siguieron los tucioristas rígidos, como los jansenistas; los tucioristas moderados, como los lovainenses Steyart, Opstraet, ...; los probabilioristas, como casi todos los dominicos; los equiprobabilioristas, como San Alfonso María de Ligorio; los probabilistas puros de todos los tiempos desde que escribió Medina, que en número son legión verdaderamente incontable; los probabilistas laxos, como Tamburini, Caramuel, Diana...; los partidarios de la compensación suficiente, como Potton. Manier, Laloux..., en una palabra, todos los moralistas: porque hoy puede decirse que no existe uno siquiera que, al menos en la práctica, no profese y se acoja a alguno de los sistemas lícitos para resolver las innumerables vacilaciones y perplejidades que en la vida moral se presentan de continuo.

Y ¿tiene algún valor doctrinal y científico esta iniciativa de Medina abriendo la senda a los sistemas morales, y siendo el primero que

(32) Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, en el art. I del Quodlibeto VIII y en el art. XV del Quodlibeto IX.

estableció uno de ellos? En otra forma: los sistemas morales, iniciados por Medina, ¿tienen mérito e importancia verdadera en la ciencia de las costumbres? Porque ha habido quien, como el dominico Fray Ignacio González y Menéndez Raigada, ha escrito que los sistemas morales: «no son más que ficciones y a modo de comodines para salir del paso, mal que bien, sin afrontar las cuestiones en su verdadero contenido intelectual» (33). Parece claro que cuando la conciencia del hombre no ve con certeza dónde está la licitud o ilicitud de los actos humanos, por no hallar razón intrínseca al asunto que desvanezca la duda, es de una importancia imponderable el encontrar un procedimiento que, aun siendo extrínseco a la cuestión que engendra la duda, arroje luz suficiente para deshacer ésta y dar a la conciencia la certeza moral y práctica indispensable para obrar con licitud. Esto hacen los sistemas morales; y por esto a ellos se acogen hoy los moralistas de todas las escuelas. Luego parece evidente que la iniciativa de Medina de abrir el paso a los sistemas morales fué felicísima y hasta genial, y de un valor extraordinario en la ciencia que ordena los actos humanos a su fin último y supremo.

El propio principio de Medina constituye también la base y la primera enunciación del sistema probabilista. Esta es tenida como verdad indubitable y axiomática entre todos los moralistas. Cítanse palabras y sentencias de algunos escritores anteriores a Medina como precedentes del probabilismo; pero ninguno de ellos enunció con la claridad y precisión con que lo hizo Fray Bartolomé el principio esencial del sistema. Es, pues, Medina el iniciador del probabilismo.

Pero, ¡cosa extraña!, los únicos que niegan que Medina fuese el iniciador del probabilismo son algunos hermanos de Fray Bartolomé en la Orden de Predicadores, como Echard, Billuart..., y, entre los españoles contemporáneos, Fray Ignacio González y Menéndez Raigada, quien recientemente ha publicado un detenido estudio para demostrar con toda suerte de argumentos que Medina estuvo tan lejos de fundar el probabilismo o de ser probabilista, que se escandalizaría seguramente si levantara hoy la cabeza y viera al amparo de su nombre una doctrina tan en pugna con sus enseñanzas (34). Tal vez el motivo principal que impele a estos dominicos a negar a Medina la condición de fundador del probabilismo es que, no siendo éste el sistema moral

---

(33) *El pseudo-probabilismo de Fray Bartolomé de Medina*, pág. 35 del número 109 de *La Ciencia Tomista* (enero-febrero de 1928).

(34) *El pseudo-probabilismo de Fray Bartolomé de Medina*, pág. 36 del número 109 de *La Ciencia Tomista*.

clásico de los frailes predicadores, consideran lo que muchos tenemos cual un timbre gloriosísimo de Fray Bartolomé, como un enojoso y denigrante sambenito. Pero también es cierto que otros padres dominicos, maestros insignes en ciencias teológicas y filosóficas, reconocen que es exacto que Medina introdujo en las escuelas de Moral el sistema probabilista.

En esta controversia, ¿quién está en lo cierto? Si acudimos al criterio de autoridad entre los doctos, la cuestión no oferce duda: porque casi la totalidad de los moralistas afirman resueltamente que el probabilismo comenzó con Medina. Mas, dejando aparte este criterio extrínseco a la cuestión, ¿es cierto que Medina fundó el probabilismo? No sostendré yo que la voluntad y el intento de Fray Bartolomé fuera establecer el probabilismo, o que no tuvo tal propósito: porque en las páginas de sus comentarios no veo que Medina hable de sus intenciones. Pero es claro, como la luz del día, lo siguiente: El principio esencial y constitutivo del sistema probabilista es éste: siempre que el hombre tiene opinión verdadera y sólidamente probable sobre la licitud de un acto, puede lícitamente seguir tal tal opinión y obrar según ella, aunque la opinión opuesta a ésa y que afirma la ilicitud del mismo acto, sea indudablemente más probable y más segura que la anterior. En esto están conformes todos los moralistas, así los que defienden el probabilismo, como los que le combaten; y no creo que ni Echard, ni Billuart, ni González y Menéndez Raigada, ni ningún otro lo niegue. El principio moral que Medina enunció en 1577, antes que lo hiciera ningún otro moralista: «Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit», es idéntico al principio esencial y característico del probabilismo, según todos. Luego es cierto e indudable que lo esencial del sistema probabilista está enunciado por Medina antes que por algún otro autor. Esto basta y sobra para que Medina, sea cual fuere la intención con que enunció dicho principio, pueda y deba ser tenido como fundador del sistema moral probabilista.

Y esto no es un baldón, sino una gloria grandísima para Medina, para la Orden dominicana y para España: porque el probabilismo es sistema cuya licitud es tan inconcusa que hasta los mismos que le combaten en la cátedra y en el libro, cuando se ven en mil casos prácticos ante la realidad de la vida y tienen que guiar a los cristianos con el magisterio propio del confesionario, se acogen a él y le siguen para resolver las dudas morales y obrar con conciencia segura.

Esta novedad que introdujo Medina al fundar el probabilismo,

tiene importancia capitalísima en Teología Moral; mas también pertenece a la Filosofía Moral: porque siendo el tema a que se refiere teológico y filosófico a la vez, las razones en que principalmente se apoya Fray Bartolomé para enunciar y defender dicho principio no son de orden sobrenatural y revelado, sino de las que alcanza la razón humana por sus luces naturales, es decir, son de orden filosófico.

Medina, tiene, sin duda, derecho evidente a ocupar un lugar preeminentísimo en la Historia de la Filosofía Española del siglo XVI como fundador genial de un sistema que ha iluminado innumerables entendimientos y ha llevado la tranquilidad y la paz a millones y millones de conciencias.

CAPÍTULO V.

FRAY DOMINGO BÁÑEZ.

I. Noticia biográfica.

Domingo Báñez (1) nació el 29 de febrero de 1528 en Medina del Campo, según unos, y en Valladolid, según otros; y fué hijo legítimo de Juan Báñez y de Francisca López Paldón. Por línea paterna tuvo ascendencia guipuzcoana, de Mondragón, y por la materna de la Montaña.

---

(1) No conozco ningún estudio definitivo sobre Báñez. Para la biografía tiene grandísima importancia la epístola preliminar que puso el mismo Báñez al comienzo del t. I de sus comentarios a la *Summa*, epístola que puede llamarse autobiografía de parte de la vida de Fray Domingo. De autores antiguos son interesantísimas las biografías de Báñez según las historias del Convento de San Esteban de Salamanca de los PP. Fray Alonso Fernández (caps. XXIII y XXIV del lib. II) y Fray Juan de Araya (caps. XXIII y XXVII del lib, II de la 1.ª parte). Pueden verse en el t. I de los *Historiadores* de San Esteban publicado por el P. Cuervo. De autores modernos deben consultarse: el trabajo *Santa Teresa y el P. Báñez*, de Fray Paulino Álvarez, O. P. (Madrid, 1882); y varios artículos de Fray Vicente Beltrán de Heredia en *La Ciencia Tomista*, como los intitulados *Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca* (t. XXV, año 1922), *Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez* (t. XL, año de 1929); *Vindicando la memoria del Maestro Fray Domingo Báñez* (t. XL, año de 1929); *El Maestro Domingo Báñez* (t. XLI, año 1933); etc., etc.

Para la bibliografía de Báñez, véanse: la *Bibliotheca hispana nova* de Don Nicolás Antonio, t. I (Madrid, 1783), págs. 327 y 228; los *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti.* de los PP. Echard y Quetif, t. II (París, 1721), páginas 352 y 353; el cap. VI del librito de Fray Paulino Álvarez *Santa Teresa y el Padre Báñez;* etc., etc.

Los estudios acerca de la doctrina filosófico-teológica de Báñez, sobre todo respecto del premocionismo, puede decirse exactamente que son innumerables: porque, más o menos extensamente, los contienen todos los tratados de Teodicea y Teología Dogmática, aparte de las obras expresamente dedicadas a analizar las cuestiones *de auxiliis* o a historiar las controversias sobre esta trascendentalísima materia.

El apellido de Fray Domingo aparece escrito de tres modos distintos: Vañes (2), Bañes (3) y Báñez. Sin detenerme a examinar cuál de estas modalidades es la más fundada, yo adopto la última, y llamaré a este escolástico Báñez, porque esta forma es la que más ha prevalecido.

A los 15 años de edad, e instruído ya en el latín, comenzó Báñez a cursar Artes en la Universidad de Salamanca. Terminados estos estudios vistió el hábito de Santo Domingo en el Convento de San Esteban de Salamanca; y en él emitió los votos religiosos en el año de 1547.

Ya fraile dominico, Báñez repasó la Filosofía y estudió la Sagrada Teología. Según cuenta el mismo Báñez, tuvo como profesores a Fray Melchor Cano, Fray Diego de Chaves, Fray Pedro de Sotomayor...

En 1552 Báñez comenzó a enseñar Filosofía en San Esteban. Después fué nombrado maestro de estudios; y en 1555 principió a enseñar Teología, siempre en el mismo Convento, siendo a la vez sustituto de los catedráticos de la Universidad. En 1560 recibió el grado de presentado, equivalente al de licenciado; en 1571, el de maestro; y en 1565 se graduó de bachiller, licenciado y doctor en Teología en Sigüenza. Pasó al Colegio de Santo Tomás de Ávila, donde parece que fué también maestro de estudios teológicos. En Ávila conoció y dirigió como confesor a Santa Teresa de Jesús. Fué luego a enseñar a la Universidad complutense; y después, durante cuatro años, al Colegio de San Gregorio de Valladolid, en el que fué regente de estudios.

Siendo prior del Convento de Toro ordenó a Báñez su Provincial hiciera oposiciones a la cátedra de Durando de la Universidad de Salamanca; y las realizó tan sabiamente que la obtuvo por unanimidad de votos. En 1580 vacó la cátedra de *prima* de Teología en la misma Universidad por muerte de Fray Bartolomé de Medina, condiscípulo de Báñez. Este hizo oposiciones a la cátedra, teniendo como contrincante al agustino Fray Juan de Guevara, catedrático a la

(2) Por ejemplo: en el acta de su profesión en la Orden de Predicadores, aparece Fray Domingo firmando: Vañes. Publicó, en fotolitografía, esta acta el P. Fray Paulino Álvarez como apéndice de su estudio *Santa Teresa y el Padre Báñez*.

(3) V. g.: en la censura, suscrita en Valladolid el 4 de octubre de 1594, de varias proposiciones del jesuíta P. Luis de Molina, realizada por teólogos dominicos, Fray Domingo firma: Bañes. Véase el facsímile publicado al final del t. III de la obra *De gratia et libero arbitrio* (Friburgo de Suiza, 1907) de Fray Norberto del Prado, O. P. En las portadas de las obras de Fray Domingo impresas en vida de éste, aparece su apellido escrito del mismo modo: Bañes.

sazón de *vísperas* de Teología desde 1565 y que había luchado con Fray Bartolomé de Medina en 1576 en las oposiciones a la misma cátedra de *prima*. No obstante, ésta fué a Báñez, quien obtuvo 212 votos personales contra 189 que alcanzó Guevara. A los 53 años de edad, el 21 de febrero de 1581, Báñez tomó posesión de esta cátedra, la más famosa del mundo en aquella época; y la regentó hasta que, enfermo, fué jubilado en 1599.

Retirado al Convento de San Andrés de Medina del Campo, murió Báñez edificantemente el 22 de octubre de 1604, sujetando al juicio y decisión de la Santa Iglesia Católica toda la doctrina que había enseñado, y singularmente la que expuso en las celebérrimas controversias *de auxiliis divinae gratiae*.

En cuanto al carácter personal, Báñez fué impetuoso y tenaz, muy semejante a su maestro Fray Melchor Cano.

II. Obras teológicas.

La clasificación de los escritos de Báñez es sencillísima: obras teológicas y obras filosóficas. Las primeras deben subdividirse, a su vez, en dos grupos: comentarios a la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino y pequeños tratados, compuestos según lo reclamaban las circunstancias.

De la *Summa* comentó Báñez toda la primera parte; y de la segunda sección de la segunda parte, las cuarenta y seis primeras cuestiones, que versan sobre las virtudes teologales, y las cuestiones LIV a la LXXVIII, que tratan de la justicia y del derecho. El comentario a la primera parte le intituló Báñez SCHOLASTICA COMMENTARIA IN PRIMAM PARTEM ANGELICI DOCTORIS D. THOMAE; y fué impreso por vez primera en la tipografía salmantina de los herederos de Matías Gast, en 1584, el tomo I, y en la del Convento de San Esteban, en 1588 el tomo II (4). Los comentarios que Báñez publicó sobre la *secunda secundae* se hallan contenidos en dos obras, intituladas DE FIDE, SPE, ET CHARITATE y DE IURE ET IUSTITIA DECISIONES, impresas,

(4) Yo he usado para este estudio un ejemplar de la 2.ª edición de estos comentarios, hecha en el Convento de San Esteban de Salamanca en 1585, para el t. I, y otro ejemplar de la edición veneciana, apud Petrum Mariam Bertranum de 1602, para el t. II. Ambos ejemplares pertenecen a la Biblioteca del Seminario de Corbán (Santander). Signatura: XXXII-2-Y. También he tenido a la vista los ejemplares de ambos tomos pertenecientes a la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura: 3-19-3.

respectivamente, en 1584 y en 1594 en la misma tipografía del Convento de San Esteban de Salamanca la primera, y en la de Juan y Andrés Renaut la segunda (5).

Además de los lugares y pasajes de la *Summa Theologica* antes mencionados, comentó Báñez otros varios de la misma obra; pero estos últimos comentarios no sé yo que se hayan impreso, aunque está anunciada su publicación (6).

Los comentarios a la *Summa* que publicó Báñez están basados en las explicaciones del Autor desde la cátedra de Teología. Una vez limadas estas lecciones fueron impresas en virtud del precepto de santa obediencia que impuso a Fray Domingo, según él mismo cuenta (7), el Rvmo. Padre Fray Pablo Constable, Maestro General de la Orden de Predicadores, movido del natural deseo de que: «ne tanti patris scripta..., pereant, et tam praeclarum iubar diutius sub modio meneat occultatum» (8). El trabajo del Padre Báñez es extensísimo: los tomos que publicó son grandes y voluminosos; el dedica-

(5) Para el tratado *De fide, spe et charitate* me sirvo de la edición de Salamanca de 1584 perteneciente a la Biblioteca universitaria salmantina, Signatura: 1-8-5-27, ejemplar que fué del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca. Tiene la particularidad de llevar la firma autógrafa de Báñez al pie de la carta al lector (fol. 6 v.): Domingo Bañes.

Para el tratado *De iure et iustitia decisiones* utilizo un ejemplar de la edición de Salamanca de 1594, perteneciente a la Biblioteca de la Universidad salmantina. Signatura: 1-8-5-28. También fué anteriormente de la librería del Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca.

(6) La *Biblioteca de teólogos españoles*, dirigida por los padres dominicos de las provincias de España, anuncia la publicación de cuatro tomos de comentarios inéditos del Maestro Báñez, correspondientes: dos a la *prima secundae* de la *Summa*, uno *de fine ultimo et de actibus humanis* (quaest. 1-18) y otro *de vitiis et pecatis* (quaest. 71-89); y otros dos tomos a la tercera parte, uno *de Incarnatione* y otro *de sacramentis*. Varios de estos comentarios inéditos de Báñez se guardan en distintos códices de la Biblioteca Vaticana. De ellos habla el Cardenal Eherle: *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, pág. 111 y 112. Ed. cit.

(7) En la carta al lector que va al principio de los comentarios a la primera parte de la *Summa*.

(8) Véase la licencia del Rvmo. P. Constable dada en Bolonia el 6 de julio de 1582. Fol. 1 v. de la edición impresa en San Esteban de Salamanca en 1584.

Según dice Báñez, en la carta al lector que puso al frente del tratado *De fide, spe, et charitate*, impreso en la tipografía de San Esteban de Salamanca a cargo de Antonio Renaut, en 1584, fué el propio Fray Domingo Báñez quien estableció la imprenta en el Convento de San Esteban: «Item in proprio conventu Santi Stephani Salmanticensis optima praela non modicis expensis collocavi. Egregios deinde notissimosque artifices conduxi (supongo aludirá a los hermanos Renaut) qui typis recentibus diligentissime prototypas formas componerent, ac me praesente corrigerent et incorruptissime excudiecunrarent» (fol. 5, sin numeración. Ed. cit.).

do a las cuestiones *De justitia et jure* es mucho menor que los consagrados a estudiar la primera parte de la Summa y las virtudes teologales.

Estos comentarios de Báñez están dispuestos del modo siguiente: Transcripción de cada artículo de la *Summa;* resumen de él, *summa articuli*, que consiste en presentar sintetizadas las tesis de Santo Tomás y las pruebas que las demuestren; y comentario escolástico. Para hacer este último, Báñez desmenuza y aquilata la doctrina del Santo Doctor, reforzándola con las enseñanzas de otros filósofos y teólogos.

En cuanto a la doctrina de estos comentarios, Báñez se propuso ser siempre verdadero tomista, es decir, seguir en todo al Doctor Angélico como a maestro no igualado por ningún hombre. Así lo dice expresamente Fray Domingo en el artículo sexto de la cuestión veinticuatro de la *secunda secundae* de la *Summa:* «Ego statui per omnia et in omnibus sequi doctrinam Sancti Thomae». De los intérpretes del Doctor Angélico, el preferido por Báñez y a quien cita y sigue frecuentísimamente es el Cardenal Cayetano (9).

El método que Báñez emplea es el escolástico: propuesta de la cuestión en forma dubitativa, objeciones contra la sentencia que va a defender, advertencias y explicaciones necesarias sobre la cuestión, variedad de opiniones, conclusión que defiende, pruebas de ésta y solución de las razones en contrario puestas al principio.

El estilo de Báñez, aunque éste le llamó cántabro y ha sido tildado de duro por el P. G. Alonso Gentino (10), posee las mejores cualidades propias de una obra didáctica: es conciso, claro y sencillo. En el tratado *De et justitia jure*, Báñez cuidó más del estilo, aunque a veces cae en afectación.

Las doctrinas filosóficas que Báñez desarrolla en estos comentarios son innumerables y de valor excepcional. Casi tanta importancia como para la Teología tienen estos escritos bañecianos para la Filosofía. Luego tendremos ocasión de hablar de algunas de las doctrinas filosóficas de Báñez.

El valor científico de estos comentarios de Báñez es subidísimo; y constituyen el pedestal más sólido de la reputación teológica y filo-

---

(9) Esto no impide que en varias ocasiones deje de seguir el parecer del Cardenal, como ocurre en el comentario al art. 2.º, q. 10 de la 1.ª parte, defendiendo que la razón de eternidad no es razón de duración: en el comentario al artículo 3, q. 16 de la 1.ª parte, donde sostiene que la verdad *simpliciter* importa y supone algo absoluto, no relativo, aunque aquello no pueda explicarse si no es por una relación o respecto; etc., etc.

(10) *Historia de un Convento*, Vergara, 1904, pág. 162. Cap. IV. §. VIII.

sófica de Fray Domingo. Así lo reconocen y proclaman hombres competentísimos, desde Fray Diego de Chaves, primer censor de estas obras, hasta Menéndez y Pelayo y el Padre Marín-Sola, en nuestra época. El primero aplica a Báñez el mayor elogio posible en la pluma de un tomista: «Divus Thomas Angelicus Doctor, mihi videtur dignum se nactus interpretem. Maximus Doctor maximum quoque commentatorem est nactus... quae quaestiones pene dixerim inexplicabiles explicat, et ita explicat ut quae transcendere videbantur humanae mentis captum, pervia fiant, vel ingeniis tardis» (11); y en la censura a la parte de estos comentarios que contiene el tratado *De fide, spe, et charitate*, llega a decir: «nihil reperi lima dignum, sed admiratione, ut appareat, fore opus Theologis utilissimum et fructuosissimum» (12). El Polígrafo santanderino no califica a estos comentarios con otro epíteto que con el de monumental (13). El tercero de los autores mencionados asegura que Báñez es «uno de los comentadores más penetrantes y exactos de la Suma Teológica de Santo Tomás, y, a juicio nuestro, el que lleva la palma a todos, después, como es claro, del Cardenal Cayetano» (14).

Cierto es que el Cardenal Eherle tacha a Báñez diciendo que: «en los tomos que publicó debemos ver, no solamente el fruto de sus propios estudios, sino la síntesis depurada de las obras con que llenaron de gloria a San Esteban aquella larga serie de excelentes teólogos, desde los tiempos de Vitoria. Bien es verdad que Báñez no lo manifiesta con la claridad con que lo hace Medina, sino solamente un poco de pasada» (15). Pero es indudable que Fray Domingo puso mucho propio en sus comentarios a la *Summa*, y que, con sobradísimo fundamento, pudo escribir en la epístola preliminar al lector: «Sciat tamen [el lector], me proprios labores, proprias meditationes, proprio (ut aiunt) marte elaboratas, atque stylo proprio compositas in hoc libro tradere». Además no hay que olvidar que con estos comentarios se deseaba continuar la gran explicación de la *Summa* iniciada por los egregios dominicos de San Esteban. Por esto Báñez escogió para

---

(11) Esta censura, en forma de carta al lector, va en la hoja 3.ª de la edición citada de los comentarios a la primera parte de la *Summa*.

(12) Va esta censura, que está fechada en Madrid el 19 de febrero de 1584, al frente de dichos comentarios. Fol. 4 r., sin numeración. Ed. cit.

(13) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, pág. 181.

(14) *La evolución homogénea del dogma católico*, cap. VII, sec. III, número 396, Madrid-Valencia, 1923, pág. 437.

(15) *Los manuscritos vaticanos de teólogos salmantinos del siglo XVI*, páginas 108 y 109. Ed. cit.

comentarlas las cuestiones que no había explicado en obras impresas su antecesor en este trabajo, Fray Bartolomé de Medina. Si, pues, se trataba de una labor colosal, que, aunque cada uno de los tomos de que había de constar llevara la firma de su respectivo autor, iba a ser obra de la escuela salmantina de San Esteban, no había inconveniente en que cada autor utilizara todos los materiales acopiados por sus predecesores.

Los que antes llamamos trabajos teológicos menores de Báñez, escritos según lo reclamaban las circunstancias, son los siguientes:

APOLOGIA FRATRUM PRAEDICATORUM IN PROVINCIA HISPANIAE SACRAE THEOLOGIAE PROFESSORUM, ADVERSUS QUASDAM NOVAS ASSERTIONES CUIUSDAM DOCTORIS LUDOVICI MOLINAE NUNCUPATI, THEOLOGI DE SOCIETATE JESU, QUAS DEFENDIT IN SUO LIBELLO CUI TITULUM INSCRIPSIT «CONCORDIA LIBERI ARBITRII CUM GRATIAE DONIS DIVINA PRAESCIENTIA, PROVIDENTIA, PRAEDESTINATIONE ET REPROBATIONE», ET ADVERSUS ALIOS EIUSDEM NOVAE DOCTRINAE SECTATORES AC DEFENSORES EADEM SOCIETATE.

Aunque parece que fué Báñez el autor de este trabajo, le firman, además de él, sus hermanos de hábito Fray Diego de Yanguas, Fray Pedro de Herrera, Fray Pedro de Ledesma y Fray Diego Álvarez, las dos primeras partes el 28 de agosto de 1595, y la tercera el 29 de septiembre del mismo año (16).

El título de este escrito desorienta algo: pues, aunque defiende la doctrina dominicana sobre las cuestiones *de auxiliis*, más que a esto, la *Apología* va dirigida a delatar a la Inquisición la *Concordia* del jesuíta Padre Luis de Molina y muchas de las doctrinas sostenidas por éste y por el Padre Francisco Suárez.

Dividió Báñez la *Apología*, que es bastante extensa (17), en tres partes: En la primera, reduce a ocho las principales aserciones de Molina; y una a una las va censurando teológicamente, y refutándolas con argumentos teológicos también. En la segunda, hace lo propio respecto a catorce proposiciones molinistas que son como consecuencias de las ocho fundamentales que examinó en la primera parte. En la tercera parte, contesta a los principales argumentos de razón teoló-

(16) La *Apología* aun no ha sido impresa. Se halla manuscrita, con las firmas autógrafas que la suscriben, en el legajo núm. 4.437 de la Sección de la Inquisición del Archivo Histórico Nacional de Madrid, juntamente con otros interesantísimos papeles referentes a las controversias *de auxiliis divinae gratiae*. Al final de la *Apología* va un juicio adhiriéndose por completo a las doctrinas de ella, suscrito por varios teólogos dominicanos.

(17) 136 folios grandes, escritos con letra muy apretada.

gica y de autoridad aducidos a favor de la doctrina jesuítica por Molina y los partidarios y defensores de éste.

El punto de vista en el que se colocó Báñez al componer la *Apología* fué teológico y no filosófico; mas, con todo, hay en este escrito doctrinas filosóficas muy interesantes. Pero como hemos de hablar detenidamente del bañecianismo al tratar de las doctrinas filosóficas más interesantes y originales de Báñez, aquí sólo indicaré que en la *Apología* hay páginas de tanta importancia filosófica como las correspondientes a los capítulos doce y trece de la primera parte, en los que Báñez rechaza las definiciones de la libertad humana dadas por Molina y Suárez: «liberum arbitrium est quod positis omnibus requisitis ad agendum potest agere et non agere, aut ita agere unum et contrarium», tomada por los autores citados por Almain (18); y por el Cardenal San Roberto Belarmino: «liberum arbitrium est libera potestas ex iis quo ad finem aliquem conducunt, unum pro alio eligendi, aut unum et idem aceptandi». Después, fundándose en Aristóteles, que, aunque no habla del libre albedrío, explica lo que son la elección y el consejo, y estableciendo como base que la definición que se dé del libre albedrío ha de convenir también a Dios, dice: «Liberum arbitrium est facultas intellectus et voluntatis ad agendum vel non agendum, vel ad sequendum unum vel aliud» (19), definición que ya había aceptado el famosísimo *Magister Sententiarum*.

El segundo de los trabajos teológicos menores de Báñez es la RELECTIO DE MERITO ET AUGMENTO CHARITATIS. Fué impresa en Salamanca por Juan y Andrés Renaut, en el año 1590 (20).

Es la disertación extraordinaria leída por Báñez en la vigilia de la Pascua de Pentecostés del año 1589. Dedicó Fray Domingo este trabajo a Don Sancho Dávila, Profesor de Teología y Rector de la Universidad de Salamanca, en carta muy elogista de la persona y progenie del Rector, y, sobre todo, de su madre Doña Juana de Toledo.

La relección es una explicación escolástica del texto de San Pablo en el versículo 9 del capítulo I de la epístola a los filipenses: «Oro ut charitas vestra magis ac magis abundet», que Báñez desarrolla en seis conclusiones teológicas con un procedimiento totalmente tomista.

---

(18) Jacobo Almain, teólogo y filósofo francés, que vivió en los siglos XV y XVI.

(19) Parte primera, cap. XIII, fol. 31 r.

(20) Tengo en la mano un ejemplar de la edición susodicha. Pertenece a la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura: 1-6-8-72. Procede de la librería del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca.

Hablan también los bibliófilos de un tratadito ascético que compuso Báñez sobre los motivos para rezar el Rosario de nuestra Señora; pero, caso de ser auténtico este libro, es lo cierto que no se ha impreso. Yo desconozco dónde se halla el manuscrito, si es que existe en algún sitio.

III. Obras filosóficas.

Las obras filosóficas de Báñez pertenecen: unas a la Lógica y otras a la Cosmología o, como entonces se decía, a la Física.

Institutionis minoris Dialecticae quas Summulas vocant. Imprimióse por vez primera este libro en Salamanca, por Andrés Renault, en 1599 (21); y está dedicado a los magníficos señores Don Antonio de Idiáquez Manrique, Rector de la Universidad de Salamanca y Arcediano de Segovia, y Don Juan Valdés de Llanos, Juez y Conservador apostólico de la misma escuela. A estas personas y a sus estirpes elogia la epístola nuncupatoria.

La necesidad de preparar bien a los estudiantes de Metafísica y de Teología, mediante el aprendizaje de la Dialéctica, y la falta de un libro breve, claro y sencillo, que fuera apto para la enseñanza de esta última disciplina, quitando de ella todo lo superfluo, y ordenando y disponiendo aptamente lo necesario, fué el motivo que guió a Báñez, siendo ya septuagenario y hallándose fatigado por tantos años como llevaba estudiando para enseñar y escribir, a tomar el trabajo de componer este tratado, que aspiraba a ser libro de texto.

El propio Báñez da noticia del contenido y división de sus *Institutiones Dislecticae*, con las siguientes palabras del prólogo: «In libros quinque praesens opusculum dividimus. Liber primus de oratione et partibus eius inscribitur. Hic in duos tractatus dividitur. In priore de partibus orationis integralibus et simplicibus agitur. In posteriore de ipsa oratione et partibus eius subiectivis in communi disseritur. Liber secundus de proprietatibus logicalibus, quae accidunt termino in propositione posito titulum accepit. Hic unico tractatu de suppositione, de ampliatione et restrictione, et appellatione considerationem absolvit. Liber tertius de modo sciendi sive disserendi nuncupatur. In hoc libro tractatus duos distinximus, in

(21) Tengo en la mesa un ejemplar de la edición susodicha. Es de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. Signatura: 1-36-8-12. Anteriormente fué de la Biblioteca del Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca.

priore quidem de duabus speciebus modi sciendi nimirum de divisione et deffinitione agimus. In secundo vero de tertia et potissima specie, quae est argumentatio latius disseritur; et proprietatum logicalium utilitas ad argumentandi rationem ostenditur. Liber quartus de enuntiationum omnium oppositione et aequipollentia copiosius disserendi munus suscepit. Hic in tres tractatus merito divisus est. In primo quidem de oppositione et aequipollentia simplicium propositionum decernitur. In secundo vero de modalibus propositionibus hoc ipsum diligenter ac dilucide pertractatur. In tertio denique tractatu de propositionibus quas exponibiles vocant, qualiter se habeant ad oppositionem et aequipollentiam non sine fructu, summa cum diligentia elucidavimus. Liber quintus de syllogismis unico tractatu perspicue necessaria quaeque ad perfectam disputationem edocet» (22).

Para que el lector juzgue esta obra, y aprecie por sí cómo llena su cometido de enseñar la doctrina dialéctica, voy a presentarle el capítulo I del tratado II del libro I, en donde Báñez explica la definición de la oración.

Aduce primeramente la definición de la oración, del Estagirita que es clásica en la Dialéctica peripatética: «oratio est vox significativa ad placitum cuius partium aliquid significativum est separatim». Luego explica así esta definición. El decir que la oración es voz significativa, requiere y pide en ella alguna unidad, pues no basta proferir voces aisladas e inconexas para formar una oración; verbigracia: Pedro, pues, o. Es indudable que estras tres voces no forman oración: porque para ello, las palabras han de estar artificiosa y aptamente concertadas en cuanto partes de un todo. La razón es porque sólo hay oración cuando se profieren las voces para expresar un orden de la razón que existe en la mente. Para esto es necesario que una de las partes de la oración ejerza un oficio o misión sobre la otra; pues si no acontece esto, cada una de las palabras tiene en sí razón de todo, no de parte respecto a otro todo. Dícese en la definición de la oración que cada una de las palabras o parte sde la oración, consideradas separadamente, significan algo, para indicar que el todo compuesto de términos categoremáticos y sincategoremáticos, verbigracia: todo hombre, es verdadera y propia oración, aunque una de sus partes en sí no signifique algo, sino sólo lo signifique dentro del todo que forma la oración. Al decir la definición que las voces de la oración, separadamente consideradas, han de ser significativas,

(22) Folio 7 r. y v., sin numeración, como los demás preliminares de la edición ya citada.

no trata de quitar a tales voces la entidad de partes de un todo, de la oración, de modo que ellas queden constituídas en un todo con entidad completa e independiente; quiere, tan sólo, exigir a cada una de las voces de la oración que dentro de ella, y como elementos de la misma, signifiquen algo. Asimismo, al decir la definición de Aristóteles que las partes de la oración separadamente deben ser significativas en cuanto dicciones, no en cuanto afirmen o nieguen algo, no trató de excluir del concepto y de la definición de la oración la oración hipotética, esto es, la compuesta de oraciones perfectas: pues el silogismo es verdadera oración, y sus partes inmediatas son afirmativas y negativas. Para que la oración sea tal, basta con que sus partes sean significativas en cuanto dicciones, no es preciso que lo sean en cuanto afirmaciones o negaciones. Así interpreta a Aristóteles Santo Tomás de Aquino. A veces, en una sola palabra existe una oración verdadera y completa, en cuanto que teniendo presentes los antecedentes y el uso, esa sola palabra expresa una oración mental perfecta, como cuando preguntándonos: ¿qué haces?, respondemos: estudio. En esta palabra hay una oración perfecta, a saber: yo estudio.

¿Qué valor tiene este tratadito dialéctico? Cabe ponerle reparos. En lo que he extractado se ve que Báñez explica como definición de la oración partes y términos que no ha incluído en la misma definición. Pero, prescindiendo de detalles, hay que reconocer que Báñez realizó tan cabalmente su intento de componer un buen libro de texto dialéctico, acomodado a las exigencias de los estudios al final del siglo XVI, que la Universidad de Alcalá, nada sospechosa de parcialidad tratándose de un libro que procedía de su rival, la Universidad salmantina, al censurar, el 10 de junio de 1599, las *Institutiones Dialecticae* de Báñez, en acta firmada por los doctores Calvo, Rector; Luis de Tena y Juan Vázquez de Velasco, dijo que en los libros de las *Summulas* escritos por Báñez: «prima logicae rudimenta ita accurate ordinataeque digesta et ad brevem facilem perspicuamque methodum redacta, ut opus iudicem liberales disciplinas aggredientibus perutile et authoris sui ingenium et eruditionem undique redolens» (23). Aún más: el Rector y el Claustro pleno de la Universidad de Salamanca decretaron, el 16 de octubre de 1599, que los maestros de Artes leyeran y explicaran la Dialéctica sirviéndose de estas *Institutiones* (24).

(23) Folio 1 r., sin numeración. Ed. cit.

(24) En el fol. 1 r. de la edición citada va transcrito el decreto consiguiente, firmado por el Rector, Don Antonio de Idíaquez Manrique, y el Secretario, Bartolomé Sánchez.

Estos testimonios, de época en que el saber escolástico estaba en todo su apogeo, son una demostración plenísima de que las *Summulas* de Báñez, si bien es cierto que no son lo que sospechó el Padre Luis G. Alonso Getino: «el mejor compendio de Dialéctica entre los innumerables con que cuenta la Escuela» (25), son un libro excelente.

La doctrina de las *Institutiones Dialecticae* de Báñez es la corriente en la Filosofía peripatético-escolástica. Fray Domingo sigue a Cicerón, San Agustín, Boecio, Pedro Hispano y, sobre todo, al *Organon* aristotélico y a Santo Tomás de Aquino.

Citan algunos bibliófilos (26) otra obra de Báñez, que, a juzgar por el título, es un tratado dialéctico: IN DIALECTICAM ARISTOTELIS. Yo desconozco este libro, aunque le he buscado con empeño. Bien pudiera ser la misma obra de que acabamos de ocuparnos: *Institutiones Dialecticae.* Los bibliófilos que hablan del tratado *In Dialecticam Aristotelis* tampoco puntualizan dónde y cuándo se imprimió; y se refieren a él en una forma que permite sospechar que nunca le han tenido entre las manos.

* * *

Obra cosmológica de Báñez es la que lleva por título: COMMENTARIA ET QUAESTIONES IN DUOS ARISTOTELIS STAGYRITAE DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE LIBROS. Se imprimió este tratado en la tipografía del Convento de San Esteban de Salamanca, a cargo de Antonio Renaut, en el año 1585 (27).

Estos comentarios, dedicados por Fray Domingo a Don Gaspar de Fonseca y Zúñiga, Conde de Monterrey, son las explicaciones que Báñez había escrito y dictado a sus discípulos hacia el año 1555, nuevamente examinadas para completarlas y limarlas.

No se propuso Báñez en este libro examinar todas las materias que entonces abarcaba la Física escolástica, sino solamente cincuenta y dos cuestiones, para que de entre ellas escogieran los maestros las que conceptuaran más aptas para la enseñanza.

---

(25) *Historia de un Convento*, Vergara 1904 pág. 113. Cap. IV. §. VIII.

(26) Don Nicolás Antonio en el t. I de su *Bibliotheca hispana nova* (Madrid, año 1783), pág. 328; los PP. Echard y Quetif, en sus *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, t. II (París, 1721), pág. 353; el P. Fray Paulino Álvarez, en el cap. VI de su *Santa Teresa y el P. Báñez*, pág. 87. Ed. cit. Etc.

(27) Me valgo de un ejemplar de esta primera edición que se guarda en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura: 1-36-5-10. Procede de la librería del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca.

Consta la obra de una cuestión proemial, sobre el objeto de los libros aristotélicos, y del cuerpo del tratado. Este se compone de tres partes: 1.ª Texto aristotélico, que Báñez transcribe en latín. 2.ª A continuación de cada capítulo del Estagirita va lo que Báñez titula *expositio textus*, es decir, la explicación de la doctrina del Filósofo hecha en forma escolástica, con conclusiones, advertencias, dudas, soluciones, argumentos; etc. 3.ª Cuando lo juzga oportuno, Báñez presenta cuestiones, que a veces van divididas en artículos, y las desarrolla con un procedimiento enteramente tomista: formula la cuestión de modo interrogativo: *utrum;* contesta presentado la sentencia opuesta a la que va a abrazar: *et videtur quod,* y a continuación pone varias razones que apoyan este parecer; luego establece la proposición o tesis que defiende, e indica qué autores la patrocinan; la prueba con varios argumentos; y responde, por último, una a una a las razones aducidas a favor de la solución que impugnó y que constituyen otras tantas objeciones contra la tesis que ha defendido. Estas cuestiones son treinta y siete respecto al libro I y quince respecto al libro II.

Para dar una idea de lo que es esta obra, voy a fijarme en las cuestiones que, sin duda, trabajó Báñez con más esmero. Escogeré la cuestión VIII sobre el libro II capítulo IV: porque es tal la importancia que tiene dentro de la Física peripatético-escolástica, que Báñez la llamó *quaestio solemnis* (28). Como es natural no voy a reproducir aquí todo lo que Báñez expone al desarrollar esta cuestión, ni ello es necesario; sólo haré un extracto de las ideas capitales que el Escolástico dominico presenta al tratar esta materia.

Comienza Báñez con unas indicaciones bibliográficas pertinentísimas, remitiendo al estudioso lector a diversos autores que estudian esta misma materia: Santo Tomás, el Cardenal Cayetano, Capreolo, el Ferrariense, Domingo de Soto, Bartolomé de Medina, Diego de Astudillo, Javel y Soncinas, indicando respecto a todos ellos en qué obras y lugares de ellas deben ser consultados. Luego estudia la cuestión de si en el compuesto sustancial existen varias formas sustanciales o una tan sólo, en seis artículos, cuyas ideas capitales son estas:

En el compuesto sustancial no se han de poner tantas formas sustanciales, realmente distintas unas de otras, como son los predicados quidditativos que convienen a ese compuesto. Defienden esta conclusión Santo Tomás, Capreolo, Soncinas, Cayetano y Javel.

(28) En el índice del tratado, fol. 1 r. sin numeración, como todos los preliminares. Ed. cit.

Pruebas: 1.ª La forma en virtud de la cual Pedro, v. g., es cuerpo, sustancia y ente es una: luego la forma por la cual el mismo Pedro es hombre y animal será también una, pues la razón es la misma. 2.ª Si en el hombre hubieran de admitirse varias formas realmente distintas, en virtud de las cuales fuera hombre, animal y cuerpo, se seguiría que animal no sería género: porque, en tal hipótesis, el predicado animal no podría atribuirse *in recto* al sujeto hombre, pues la animalidad se distinguiría realmente del hombre como parte realmente distinta del todo. 3.ª Si en el hombre hubieran de admitirse varias formas sustanciales realmente distintas, se seguiría que la afirmación: el hombre es animal o cuerpo, no sería del primer modo de afirmar *per se:* porque lo que se afirma de un sujeto según diversas formas, se predica de él accidentalmente si las formas no están ordenadas mutuamente, v. g.: lo blanco es dulce, o, si las formas están mutuamente ordenadas, la predicación correspondería al segundo modo de perseidad, a saber, cuando la forma, que es formal y perfectiva de otra cosa, se predica de ésta como de sujeto respecto a tal forma, v. g.: el hombre es risible. 4.ª Como enseña Aristóteles, la definición debe constar de género primero o próximo y de una diferencia: luego no se deben multiplicar las formas: porque entonces no se declararían las formas intermedias y distintas de la única que expresa la definición, y ésta no daría a conocer toda la naturaleza de la cosa definida. 5.ª Según enseña Santo Tomás, no es posible que varias formas físicas se hallen en un mismo sujeto; todas las formas sustanciales y materiales son formas físicas: luego no es posible que varias de ellas estén en el mismo sujeto. 6.ª Con arreglo a lo que enseñan Santo Tomás contra Avicebrón y Aristóteles contra Platón, si en un sér hubiera varias formas sustanciales, se seguiría el absurdo de que la forma de animal o de hombre no daría a éste el ser *simpliciter:* porque si la forma de animal supone en quien la recibe el ser cuerpo en virtud de otra forma distinta y anterior, es evidente que la forma de animal, la animalidad, sobreviene a un sér ya en acto: luego es evidente que no proporciona a éste el ser sustancial y *simpliciter*, pues toda forma que sobreviene a un sér en acto es accidental respecto a dicho sér.

En ningún compuesto sustancial se ha de suponer forma de cuerpo, la corporeidad, realmente distinta de la forma específica de tal compuesto. Defienden esta doctrina Santo Tomás y los tomistas.

Pruebas: 1.ª Según enseña Aristóteles, la generación no es movimiento, porque el sujeto del movimiento es el sér en acto, y el sujeto

de la generación es sér en potencia: luego en toda generación hay un sér en potencia que recibe una forma: luego ese sér, sujeto de la generación, no posee una forma anterior, pues entonces sería sér en acto. Lo mismo se sigue de otras dos enseñanzas del Estagirita: la corrupción de un sér es generación de otro, y la generación es una mudanza total. 2.ª Tiene unidad *simpliciter* aquello que posee tan sólo una forma sustancial; el sér compuesto animado tiene unidad *simpliciter:* luego posee una forma sustancial tan sólo. 3.ª De la doctrina contraria se seguiría el absurdo de ser mutación accidental la generación sustancial: porque ésta tendría por sujeto, lo mismo que aquélla, un sér ya en acto. 4.ª Si en el animal, antes de la forma de animal, de la animalidad, se hubiera de poner la forma de cuerpo, la corporeidad, sería necesario admitir en él otras formas anteriores, la de sustancia: porque es primero el ser de la sustancia que el del cuerpo; pero esto llevaría a multiplicar las formas según se multiplican los predicados esenciales del sér, lo cual, como se vió, es inadmisible. Si se afirma, con Escoto, que la misma forma de la corporeidad da al sujeto la entidad de cuerpo y la de sustancia, también se podrá sostener que la misma alma intelectiva, siendo una, da al hombre el ser tal, la humanidad, y el ser cuerpo, la corporeidad. 5.ª En los animales imperfectos, en los que el alma es extensa, no hay sino una forma sustancial, pues el alma sensitiva, extensa y corpórea, da al sér la entidad corpórea: luego no es necesaria otra forma que dé al animal la corporeidad: luego tampoco en el hombre debe haber más de una forma sustancial, el alma intelectiva; pues, siendo más perfecto que el animal irracional, no debe constar de mayor número de partes esenciales que el animal irracional, que es inferior a él. Del mismo modo que el alma sensitiva en cuanto es extensa es forma corpórea, así el alma intelectiva posee eminentemente la perfección de las formas inferiores a ella, y puede, por lo tanto, actuar y comunicar al sujeto todas esas perfecciones.

En el hombre no hay además del alma racional ninguna otra forma sensitiva. Advierte Báñez que ésta es doctrina universalmente admitida por los católicos, y que va contra los que ponían en el hombre varias almas: los maniqueos, Platón, etc.

Pruebas: 1.ª Si en el hombre hubiera un alma sensitiva y otra intelectiva realmente distintas, los actos sensitivos e intelectivos no debieran impedirse mutuamente, como vemos que se impiden: porque siendo diversas esas operaciones, y procediendo de formas distintas, no hay razón para que las unas impidan a las otras. 2.ª Si en el

hombre hubiera un alma intelectiva y otra sensitiva, realmente distintas la una de la otra, el hombre no sería uno *simpliciter*, pues tendría dos entidades, una proveniente del alma intelectiva y otra, del alma sensitiva; y el alma intelectiva sería forma accidental, no sustancial del hombre, porque sobrevendría a un sér ya en acto. 3.ª Si en el hombre hubiera un alma sensitiva realmente distinta del alma racional, en la muerte esa alma duraría separada del cuerpo, o permanecería unida a él, o sería totalmente destruída. No son admisibles ninguno de los miembros del trilema. El primero: porque el durar después de la muerte es propio del alma racional, no del alma sensitiva. El segundo: porque si el alma sensitiva estuviera unida al cuerpo muerto, éste viviría. El tercero: porque se seguiría el error teológico de que durante los tres días que estuvo muerto el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, el alma del Señor no estuvo unida a la Persona del Verbo, pues había perecido totalmente al morir el cuerpo del Salvador: Luego en el hombre no hay un alma sensitiva realmente distinta del alma intelectiva. 4.ª Al alma intelectiva humana le conviene la definición aristotélica del alma: acto primero del cuerpo físico...: luego en el hombre es innecesaria el alma sensitiva, pues por el alma intelectiva el cuerpo es ya sér físico, orgánico...

Los médicos defienden frecuentemente que, aunque el sér animal y cada una de sus partes están informados por la misma forma sustancial general, hay, sin embargo, distintas formas sustanciales especiales para cada una de las partes del sér animal: los huesos, las carnes, los nervios, etc. Esta sentencia sostienen Escoto y otros, aunque no coincidan todos ellos en la explicación de la misma. Contra ellos establece Báñez las conclusiones siguientes:

En el sér animal, la forma sustancial del todo y de cada una de sus partes es única. Defienden estas sentencias Santo Tomás de Aquino y todos los tomistas.

Pruebas: 1.ª Autoridad de Aristóteles, que enseña esta doctrina en distintos lugares. 2.ª Según Santo Tomás, la forma de todo el cuerpo es forma sustancial, no accidental; pero la forma sustancial da el ser, no sólo al todo, sino también a cada una de sus partes: luego en el sér corporal animado la forma sustancial del todo y la de las partes es única y la misma. 3.ª Separada el alma del cuerpo animado, ninguna de las partes de éste conserva su propia función ni su propio ser, sino que dejan de ser tales partes: luego dejan de ser verdaderas partes de ese cuerpo: luego la misma forma sustancial que informa al todo, informa también a las partes del mismo. 4.ª Es evidente

que en el cuerpo existe una sola materia continua, aunque divisible: luego en él hay una sola forma sustancial. 5.ª Las formas sustanciales de las partes del cuerpo orgánico, serán anteriores a la forma total, o posteriores a ella. Si lo primero, en el sér hay un mero agregado de formas parciales, sin unidad; porque falta la forma total; no hay, pues, un sér. Si lo segundo, el sér está ya completo antes de la recepción de las formas parciales; y sus diversas partes se hallarán en potencia para recibir las respectivas formas parciales. 6.ª Una forma sustancial basta para actuar todas las partes del cuerpo animado: luego son innecesarias las distintas formas parciales.

Hablando propiamente, las distintas partes de un animal no difieren por razón de la especie en sentido propio y estricto, aunque difieran en sentido imperfecto; es decir, difieren por razón de las diversas disposiciones que poseen.

Es ésta una consecuencia de la tesis anterior; y se demuestra con las siguientes razones: 1.ª Las distintas partes y miembros de un animal, v. g.: las manos, etc., no son tales por razón de la especie, sino en orden al todo: luego no puede decirse exactamente que sean diversas especies, sino diversas disposiciones y formas accidentales del mismo sér. 2.ª La misma alma y forma sustancial vivifica y actúa todas las partes que tiene el mismo ser sustancial; es imposible que los séres de especie perfectamente diferente sean informados por la misma forma sustancial: luego las distintas partes de un mismo animal no son específicamente distintas. Que estas partes sean de distinta especie en sentido imperfecto, consta: porque la mano, por ejemplo, tiene definición distinta de la cabeza, etc.; pero estas partes poseen el mismo ser: luego estas partes son de distinta especie en sentido imperfecto. Además, aunque la mano o la cabeza, etc., por su definición no tengan más que materia y forma, y no accidentes, sin embargo, puesto que la materia y la forma obran en la cabeza de modo diverso que en la mano, etc., estos miembros se distinguen por razón de la especie en sentido imperfecto. Por otro lado, el cuerpo del animal se dice heterogéneo en cuanto tiene partes de razón diversa. Débese advertir que aunque la forma sustancial del animal sea una *secundum se*, contiene muchas perfecciones en cuanto a la virtud. En cuanto es una comunica al sér unidad sustancial, y en cuanto posee la virtualidad de muchas potencias produce diversos efectos en las diversas partes o miembros del organismo. El que la misma forma sustancial produzca unos efectos en unas partes del organismo y otros en otras, se debe a las distintas disposiciones que, por su

generación, poseen estas distintas partes del mismo organismo.

Los cabellos, las uñas y las demás partes semejantes del organismo animal están vivificadas por la misma alma que el todo orgánico y corporal. Esta tesis va contra las opiniones de cierto autor cuyo nombre omite Báñez.

Pruebas: 1.ª Cuantos miembros pertenecen a la perfección del hombre son informados por el alma racional; los cabellos, las uñas, etcétera, son miembros ordenados a la conservación y perfección de los otros órganos utilizados inmediatamente por el alma para las funciones indispensables para la vida, y que, por lo tanto, pertenecen a la perfección del hombre: luego los cabellos, las uñas, etc., están directamente informados en el hombre por el alma racional. 2.ª Los cabellos, las uñas, etc., se nutren y crecen: luego tienen vida; no podría acontecer esto si no participaran del influjo vital del alma; y, como el organismo humano está informado por una sola alma, la racional, es indudable que esos miembros están vivificados por el alma racional. 3.ª Autoridad de Aristóteles y Santo Tomás que tratan y hablan de los cabellos, las uñas, etc., como de miembros y partes del sér animal.

Supuesto que la sangre, la bilis y los demás humores son partes integrales de la naturaleza humana, en cuanto que ésta no puede durar ni vivir sin ellos, es cierto que la sangre, la bilis, etc., estarán informadas en el hombre por el alma. Lo mismo acontece en cualquier otro animal.

Pruebas: 1.ª Lo enseña expresamente Aristóteles. 2.ª También es esta doctrina de Santo Tomás. 3.ª La sangre y los demás humores se nutren y aumentan: luego están informados por el alma. 4.ª La sangre, la bilis, etc., son partes y elementos del organismo: luego están informados por el alma.

En todo compuesto sustancial hay una sola forma sustancial, que da al sér toda la perfección entitativa que en él existe. Las razones aducidas anteriormente prueban esta conclusión. Esto mismo se puede decir de las formas accidentales: por la misma forma accidental un cuerpo es blanco y tiene color, posee esta cualidad. Lo mismo acontece con las formas propias de la razón: por la misma forma tiene el hombre su ser genérico y su ser específico.

Como resultado de esta noticia sobre los comentarios de Báñez al tratado aristotélico *De generatione et corruptione*, hay que reconocer en Fray Domingo méritos filosóficos muy relevantes: claridad, orden, erudición... También hay que señalar ciertos lunarcillos: usa

alguna que otra vez argumentos débiles; incurre en errores fisiológicos; trae razones puramente teológicas para demostrar tesis estrictamente filosóficas... Pero junto a aquellos grandes méritos, estos defectos sólo prueban que, aunque filósofo y gran filósofo, Fray Domingo era, al fin, hombre, y como tal, sujeto a equivocaciones.

En cuanto a la doctrina no hay novedades ni originalidad en esta obra. Su Autor se propuso declarar las enseñanzas del Estagirita sirviéndose singularmente de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Por esto, en la epístola al lector con que encabeza el tratado dice expresamente que, al escribirle, se propone lograr que desde el principio de los estudios y al cursar la Filosofía los alumnos comiencen a estimar y a adherirse a la doctrina del Doctor Angélico, para que después, en las más graves cuestiones teológicas, no se separen ni disientan de tal Maestro (29).

* * *

Además de las obras filosóficas anteriores, y fuera ya de la clasificación de los tratados filosóficos de Báñez que hemos adoptado, hay que colocar unos comentarios que trabajó sobre los libros aristotélicos *De anima*. El mismo Báñez habla de estos comentarios en la cuestión tercera, capítulo cuarto, libro primero del estudio sobre los libros *De generatione et corruptione:* «utrum vero anima separata sit perfectior conjumenta, et utrum una anima sit perfectior alia, non est hujus loci disputare, habent enim propriam sedem in libris de anima, ubi nos illas explicabimus. Habemus enim prae manibus jam commentarios elaboratos in illos, quos prope diem, Deo dante, in lucem edemus» (30). Pero, por desgracia, estos comentarios quedaron inéditos; y yo no sé si ni aun manuscritos se conservan en algún sitio.

IV. Doctrinas filosóficas más salientes de Báñez.

Siguiendo, no el mismo orden con que las expuso Báñez, sino el orden real de ciencias filosóficas, porque considero más útil este plan, voy a indicar algunas de las muchas opiniones filosóficas de Báñez que pueden ofrecerse para apreciar la originalidad que en él hay. Prescindiré, no obstante, de aquellas enseñanzas de Báñez en

(29) Vid. dicha carta en el fol. 3 v., sin numeración. Ed. cit.
(30) Página 61, col. 2.ª Ed. cit.

las que, si bien sostiene doctrinas corrientes entre los tomistas, aduce, sin embargo, razones o expone ideas de modo que representa alguna novedad, como acontece cuando defiende: que en la simple aprensión no existe verdad lógica, que el conocimiento científico ha de ser cierto y evidente, que media distinción real entre la esencia en acto y la existencia de las criaturas, que el objeto de la fantasía es lo sensible conocido por los sentidos externos, ya está ausente ya presente; etcétera, etc. Me detendré únicamente en algunas opiniones de Báñez que suponen evidente novedad.

METAFÍSICA

La generalidad de los escolásticos, siguiendo a los grandes maestros de la Escuela, sostienen que la realidad de la existencia depende de la forma en cuanto que ésta es causa formal del sér: porque por ella se constituye en acto cuanto en el sér posee alguna actualidad. Báñez defiende, por el contrario, que ninguna forma creada es causa, ni eficiente ni final ni formal, sino sólo material, de la existencia. Sin dificultad, porque es bien patente, prueba Báñez que la forma no es causa eficiente ni final de la existencia; y para demostrar que tampoco es causa formal de ella, aduce cuatro argumentos: 1.° La forma es la potencia que recibe el acto de existir: luego la forma no tiene respecto a la existencia razón de causa formal. 2.° Es imposible explicar cómo y por qué la forma actúa y es causa formal de la existencia. 3.° La existencia es actualidad de toda forma que existe realmente: luego la forma no es causa formal de la existencia. 4.° Como forma de algo es aquello que en último término le actúa, si la forma fuese causa formal de la existencia, la forma sería el último acto del sér; pero esto es falso, porque, según todos, el último acto del sér es la existencia, no la forma: luego la forma no es causa formal de la existencia (31).

La generalidad de los escolásticos sostienen también que en la producción de los efectos que se causan por generación y corrupción interviene como verdadera causa eficiente la creatura, aunque siempre con subordinación a Dios. Báñez defiende que la existencia de los séres producidos por generación y corrupción depende como de

(31) *Scholastica commentaria, in primam partem Divi Thomae.* quaest. III, art. IV. Dubitatur quarto. Quinta conclusio. Págs. 232 y 233. Ed. cit.

causa eficiente de Dios tan sólo. Razones: 1.ª Sólo Dios es sér por propia esencia, los demás entes lo son únicamente por participación; es evidente que lo que no tiene ser *per se*, tampoco puede causar *per se* el ser, la existencia: luego sólo Dios pueder ser causa *per se* de la existencia de los séres sujetos a corrupción y generación. 2.ª La acción de la creatura supone un sujeto preexistente sobre el cual obre: luego supone y requiere el ser: luego ella no causa el ser, la existencia. 3.ª Como la materia prima es ingenerable e incorruptible, sólo Dios la puede dar existencia por creación: luego las criaturas no pueden ser causa eficiente de la materia prima: luego tampoco podrán serlo de la sustancia a la cual corresponde la materia prima, porque si no pueden ser causa de una parte del sér, de la materia, tampoco podrán serlo de todo el sér, de la sustancia. 4.ª Sólo siendo Dios causa eficiente única de la existencia de los séres puede ser causa eficiente total del sér, tanto de la materia como de la forma; y si la creatura fuese verdadera causa eficiente de la existencia, ella, y no Dios únicamente, sería causa eficiente de la totalidad del sér. Por lo tanto, la causalidad de las criaturas no consiste en dar la existencia a los efectos, sino en disponerlos para recibir la acción propia de Dios (32).

Con la generalidad sostiene Báñez que en la creatura toda relación real se distingue realmente de su fundamento: porque la categoría o predicamento a que respectivamente corresponden la relación y su fundamento son diversos. Mas piensa Báñez que no es esta distinción real material, esto es, la que media entre cosas totalmente diversas, sino formal, cual es indispensable para que sean realmente distintos los diversos predicamentos (33).

PSICOLOGÍA

A la cabeza del grupo tomista enseña Báñez que el principio y raíz del libre albedrío está en el, entendimiento, aunque formalmente la libertad no reside en él, sino en la voluntad; y que para que en un acto haya libertad basta con que respecto a él se dé indiferencia tan sólo en el juicio práctico; es decir, basta que, viendo el entendimiento

(32) *Scholastica commentaria, in primam partem*. quaest. III. art. IV. Dubitatur quarto. Ultima conclusio. Págs. 233 y 234. Ed. cit.
(33) *Scholastica commentaria in primam partem*. quaest. XXVIII. art. II. Dubium secundum. Prima et secunda conclusio. Pág. 901. Ed. cit.

que ese acto no tiene conexión necesaria con el fin supremo de la voluntad, pero que, no obstante, es ordenable a él, proponga a la voluntad que quiera tal objeto. Salvada, según esto para Fray Domingo, la razón de libertad con la indiferencia intelectual, síguese, según Báñez, que para que Dios violentara la libertad humana tendría que destruir previamente el juicio de indiferencia que respecto a un objeto formula el entendimiento; y que, por lo tanto, es imposible que Dios fuerce el libre albedrío y a la vez deje subsistente el juicio intelectual de indiferencia (34). Lo contrario sostienen muchos tomistas y casi todos los escotistas y jesuítas.

Explica Báñez la doctrina de Santo Tomás (35) según la cual el alma separada del cuerpo tiene inclinación o potencia natural para tornarse a unir con él, diciendo que esta inclinación es potencia en el término de la unión, mas no en el principio de la misma; es decir, es potencia *materialiter*, no *formaliter*. Razón: Para que exista una potencia natural es necesario que haya un agente también natural que pueda unir la materia con la forma, haciendo así pasar la potencia al acto; pero no hay agente natural alguno que pueda unir el alma separada con el cuerpo: luego en éste no existe potencia natural para unirse nuevamente con el alma separada de él. Con exactitud sólo se da potencia obediencial en el alma y el cuerpo para tornarse a unir después que la muerte ha separado ambos elementos; y eso en orden al infinito poder de Dios, que Dios sólo es el agente que puede unir al alma y al cuerpo una vez disociados (36).

TEODICEA

Pero más que todas éstas y cualesquiera otras doctrinas de Báñez merecen que nos detengamos en exponerlas, siquiera sea brevísimamente, las que constituyen el fundamento del sistema tomista para explicar las relaciones entre Dios y la voluntad humana.

Dios es causa completa y absoluta de la totalidad del sér; es decir, la acción divina nada presupone que no sea causado por Dios: luego todo lo que existe es determinado por la causalidad divina, y ésta no es determinada por sér alguno distinto de Dios (37). Ahora bien,

(34) Op. cit., quaest. XIX. art. X. Tertium documentum. Pág. 651. Ed. cit.
(35) 1 p., q. 76, a. 1, ad 6.um, etc.
(36) *Scholastica commentaria in primam partem*. quaest. 76. art. I. Dubitatur quarto. 3.ª conclusio. Ed. de Venecia de 1602, págs. 333 y 334.
(37) Op. cit. quaest. XXI. art. III. Nona conclusio. Págs. 728 y 729. Ed. cit.

la determinación al acto, a la operación, de las causas segundas, y entre ellas de la libre voluntad humana, es algo, entidad, realidad. Luego Dios ha de ser causa absoluta y total de la determinación al acto, a la operación, de todas y cada una de las causas segundas, incluso de la determinación de la voluntad en los actos libres. Luego el concurso divino a los actos de las criaturas es, no sólo simultáneo a la acción de éstas, sino también previo y determinante de la misma acción de la creatura, incluso de la acción libre de la voluntad humana.

Esta determinación previa de los actos de la creatura por parte de Dios, que reclama la dependencia total y absoluta de los séres *ab alio* respecto al Sér *a se*, es lo que se llama premoción o predeterminación física, a saber: un influjo, una impresión, un movimiento transeunte (38); que procede solamente de Dios y es recibido inmediatamente por la creatura que obra, no por el efecto que resulta de la acción de la creatura, sin que ésta pueda por sí misma ni adquirir tal moción e influjo ni tampoco rechazarle; que antecede a la operación de la creatura con prioridad de naturaleza, en cuanto que es causa de tal operación; que supone en la creatura que la recibe potencialidad próxima completa para ejecutar la acción; que formalmente consiste en aplicar y reducir al acto esa potencialidad próxima completa de la creatura, haciendo que ésta obre de hecho, que sea agente en acto; constituyendo, por lo tanto, el último complemento, como la causa formal, de la causa segunda que obra; que es absolutamente necesario para que la creatura obre, por la dependencia esencial de ella y de todos sus actos respecto a Dios; y que infaliblemente va unido con la operación a la cual promueve, en cuanto que supuesto ese movimiento e influjo la creatura obra siempre de modo infrustrable (39).

Este concurso previo de Dios a los actos de las criaturas, la premoción física, es la clave de todo el sistema tomista con el que los escolásticos que se glorían de ser los más fieles discípulos de Santo Tomás de Aquino explican todo el conjunto de cuestiones filosófico-teológicas que se plantearon en las celebérrimas controversias *de auxiliis divinae gratiae.*

Dios conoce *ab aeterno*, con ciencia de visión, los futuros contingentes que dependen de la libre voluntad, viéndolos en el acto de la

(38) Algunos, los menos, piensan, no obstante, que la premoción es una cualidad, aunque no permanente y por medio de hábito o de virtud.

(39) *Scholastica commentaria in primam partem,* quaest. III. art. II. Página 175. Ed. cit.

voluntad divina que decreta que la creatura racional ejecute tal acto; y, como medio para el cumplimiento de este primer decreto, resuelve darle en el tiempo prefijado la premoción física adecuada que es necesaria para la realización del acto consabido. Supuesto en Dios el decreto de premover físicamente al sér racional para que realice el acto libre, éste se seguirá necesariamente, con necesidad metafísica; y sin el decreto que establece tal premoción es imposible la existencia del acto libre. Por consiguiente, el decreto de premover el acto libre es la razón formal de la futurición del mismo acto libre; es decir, lo que constituye en acto futuro con verdad determinada y propia, ya que aunque aun no exista existirá indefectiblemente, a un acto que de suyo es contingente y libre, y que, por lo tanto, puede existir o no . Luego conociendo el entendimiento divino el decreto con el cual la voluntad de Dios quiere *ab aeterno* dar a la creatura racional la moción física previa y determinante para que ella realice en un tiempo cierto acto libre, Dios conoce en ese decreto de su soberana voluntad y por medio de él, de modo certísimo e infalible, la realidad futura del acto contingente y libre del sér racional (40).

Igualmente, Dios conoce todos los futuros contingentes libres y condicionales en el decreto subjetivamente absoluto, pero objetivamente condicionado, por el cual establece dar a los séres racionales la premoción física adecuada para que realicen uno de los varios actos libres que son posibles en el supuesto de hallarse el sér racional en determinadas condiciones y circunstancias. Es, pues, el decreto de premover físicamente el medio en el cual conoce Dios los futuros condicionados libres (41).

La premoción física es el medio que concilia la indefectibilidad de la ejecución por la creatura racional de lo que Dios predefine *ab aeterno* y la libertad con que las criaturas racionales realizan esos actos predefinidos por Dios. En efecto: la premoción física lleva en sí necesidad metafísica de que la creatura racional obre según el impulso de tal moción: luego asegura la indefectibilidad del cumplimiento de los decretos divinos predefinientes (42). Por otra parte, Dios, autor y dueño absoluto de la naturaleza de todos los séres creados, puede determinar a éstos a la operación de modo enteramente adecuado

(40) *Scholastica commentaria in primam partem.* quaest. XIV. art. XIII. Conclusio tertia. Págs. 516 y 517. Ed. cit.

(41) Op. cit. quaest. XIV. art. XIII. Cuarta conclusio. Pág. 517. Ed. cit.

(42) *Scholastica commentaria in secunda secundae.* quaest. X. art. I. Dubitatur secundo circa primam conclusionem. Ad 4. Pág. 576. Ed. cit.

a la naturaleza de los mismos: luego puede determinar a las criaturas libres para que obren libremente, y a las criaturas no libres para que obren necesariamente. En otra forma, y según enseña Santo Tomás (43), Dios, en cuanto primera causa, puede producir el efecto que intenta en cuanto al ser, a la sustancia y realidad del efecto; y en cuanto al modo, a las propiedades y cualidades del mismo efecto. Luego Dios podrá: 1.° Producir el efecto que Él quiere respecto a las causas libres en cuanto al ser, a la realidad del efecto; es decir, a que de hecho y en acto exista tal efecto. 2.° Producirle como Él quiere en cuanto al modo y propiedades; esto es, puede hacer que exista libremente, realizándole la voluntad racional con entera libertad. Luego la premoción física asegura la libertad de la creatura racional al obrar según la premoción divina (44).

Pero, ¿cómo es la voluntad libre, esto es, indiferente, cuando obra bajo el influjo de la premoción física? Explícalo la siguiente distinción, que se ha hecho clásica en la doctrina escolástico-tomista: Supuesta la premoción física, la voluntad racional es indiferente, libre, para asentir y obrar según la dirección de ese impulso o para disentir y no obrar según tal dirección, distingo: *in sensu composito*, niego; *in sensu diviso*, concedo. Entendiendo que lo que se divide y separa o se compone y une, es solamente un acto con otro acto opuesto a él, pero no con la mera potencia opuesta al primer acto. En otros términos, y más claramente: una vez que la voluntad recibe la premoción física con la que Dios la determina y aplica a un acto concreto, la voluntad no puede dejar de realizar ese acto, no es indiferente para ejecutarle o no. Sin embargo, aun supuesta la premoción, la voluntad tiene potencia para disentir y no seguir la indicación marcada por la premoción física, aunque esta potencia nunca se reduzca al acto, es decir, aunque de hecho la voluntad nunca deje de seguir la dirección de la premoción física. Ocurre esto del propio modo que ahora, que yo estoy escribiendo, no puedo a la vez y simultáneamente con mi acto de escribir dejar de hacerlo; pero, simultáneamente con mi acción de escribir, tengo potencialidad para no escribir. Esta mera potencialidad de la voluntad para dejar de seguir el influjo de la premoción física, que nunca pasa de potencialidad y jamás se reduce al acto, basta, a juicio de los tomistas, para que, aunque la voluntad

---

(43) 1 p., q. 10, a. 8.

(44) *Scholastica commentaria in primam partem.* quaest. XIV. art. XIII. página 533. Ed. cit.

siga indefectiblemente la premoción, sea en verdad libre bajo la acción de éste movimiento extrínseco a ella. Y basta este, de idéntico modo que, aunque a la vez que yo escribo no puedo no escribir, basta la potencialidad que hay en mí para no escribir en el instante en que estoy escribiendo para que en realidad sea libre mi acto de escribir. Y la razón es porque la esencia de la libertad, que consiste en la indiferencia para poner un acto o no ponerle, se salva aunque la voluntad posea esta indiferencia tan sólo en potencia (45).

Por otra parte, el libre albedrío es facultad de la razón y de la voluntad de elegir entre los medios que conducen al fin supremo de la voluntad, pero que no son necesarios ni indispensables para llegar a él (46). Es, pues, el libre albedrío algo que formalmente reside en la voluntad, pero que trae origen del acto cognoscitivo por el cual el entendimiento juzga que, aunque un medio no es necesario, sino indiferente, para llegar a ese fin supremo, debe, sin embargo, ponerse. Luego siempre que el acto de la voluntad traiga origen de este juicio del entendimiento, será acto libre. Luego todo lo que anteceda, acompañe o siga al acto de la voluntad y no destruya el juicio del entendimiento que califica de indiferente y no necesaria la relación entre el acto y el fin supremo, y, sin embargo, afirme que conviene ejecutar el acto, no destruye la libertad del mismo acto. La premoción física no destruye el juicio por el cual el entendimiento afirma que este acto debe realizarse aunque es indiferente y no tiene relación necesaria con el fin supremo de la voluntad humana. Luego la premoción física no destruye la libertad, sino que se concilia y armoniza con ella de modo perfectísimo (47).

Si ni aun estas explicaciones bastan para hacer notorio cómo se concilian la libertad de los actos humanos y la indefectibilidad de aquello a que impulsa y mueve la premoción física, creamos que existe tal armonía, aunque no entendamos cómo ella se verifica;

---

(45) Son muchísimos los lugares en los que Báñez desarrolla esta doctrina. Véanse, entre otros, los siguientes, todos de los *Scholastica commentaria in primam partem:* q. 19, a. 8, 4.ª conclusio. pág. 632; q. 19, a. 10, 2.ª conclusio. página 645; q. 83, a. 1, dubitatur primo ad 1um pág. 744; q. 83, a. 2. Decisio auctoris. pág. 749; q. 23, a. 3, pág. 733; q. 18, a. 8, pág. 630; y q. 10, a. 7. Dubitatur secundo, de les *Scholastica commentaria in secunda secundae.*

(46) *Scholastica commentaria in primam partem.* quaest. XIX. art. X. Secunda conclusio, pág. 644. Ed. cit. Lo mismo en la quaest. LXXXIII, art. I. Ante omnia.

(47) Op. y ed. cits. quaest. XIX. art. X. Tertium documentum. Pág. 651. Véase también la quaest. LXXXIII, art. XII. Dubitatur secundo. Secunda conclusio, pág. 748. Ed. cit.

del propio modo que creemos los misterios de la fe aunque no los expliquemos con evidencia (48).

Aunque también respecto al acto moralmente malo y pecaminoso es Dios quien promueve a la voluntad humana, la verdadera causa eficiente del pecado no es Dios, sino la libre voluntad del hombre; y la razón es ésta: Lo que formalmente constituye el pecado es la rebeldía del agente racional a la regla verdadera y recta de la razón concretada en la ley divina. Dios quiere permitir un cierto pecado, no sólo con permisión negativa, sino también con permisión afirmativa, y promueve en tal sentido a la voluntad humana; pero, al hacerlo, no sólo no se rebela contra la verdadera regla de la razón, sino que se adecua y conforma con ella: porque si permite el pecado del modo dicho es para que de tal permisión resulte un bien mayor, a saber: la manifestación de la bondad divina que perdona a unos, a los predestinados, mientras que la justicia divina castiga merecidísimamente a otros, a los réprobos. Luego en la permisión del pecado, y en la premoción física respecto al acto pecaminoso, Dios no va contra la regla de la razón: Luego Dios no es causa eficiente del pecado en cuanto pecado. Al contrario, cuando el hombre peca quiere el acto pecaminoso contra la regla de la recta razón concretada en la voluntad divina: Luego en el acto de pecar el hombre se da la razón formal constitutiva del pecado: Luego el hombre es verdadera causa eficiente del pecado (49).

Sin detenernos en ello, porque como no son cuestiones filosóficas están fuera del radio de acción de esta Historia, es preciso observar que, en el orden meramente teológico, la premoción física explica también la naturaleza de la gracia eficaz y el modo de conseguir Dios la predestinación de los bienaventurados. La gracia eficaz es el auxilio sobrenatural que Dios otorga al hombre y con el cual éste realiza de hecho actos sobrenaturales dignos de vida eterna; y se distingue de la gracia suficiente en que ésta es el auxilio que confiere sólo el poder obrar actos sobrenaturales, pero que no hace que de hecho se ejecuten dichos actos. Ahora bien, lo que constituye a un auxilio sobrenatural en gracia eficaz, *ex natura sua* diferente de la gracia suficiente, es la premoción física: porque lo que hace que la

(48) Op. y ed. cits. quaest. XXIII, art. IV, pág. 735 y los *Scholastica commentaria in secunda secundae*. quaest. X. art. I. Dubitatur secundo circa primam conclusionem. Ad. 4.um, pág. 574. Ed. cit.

(49) *Scholastica commentaria in primam partem*. quaest. XXIII, art. III. Dubitatur secundo. Secunda conclusio, págs. 713 y 715. Ed. cit.

voluntad libre ejecute de hecho el acto sobrenatural, en lo que consiste la nota distintiva de la gracia eficaz, es la premoción física, por medio de la cual Dios mueve y aplica la potencia a la operación (50). A los que Dios predestina a la gloria, como medio para que lleguen a ella, les da la premoción física necesaria para que realicen actos sobrenaturales conducentes a tal fin, esto es, la gracia eficaz constituída por la premoción física (51).

FILOSOFÍA MORAL

En el tratado *De iure et justitia decisiones* Báñez señala con precisión las conveniencias y discrepancias entre las Leyes Eterna y Natural: ambas convienen en que son leyes provenientes de Dios; pero la ley divina se llama Eterna en cuanto está en Dios y es norma y regla suprema incluso de la Ley Natural. La misma ley divina se llama Ley Natural en cuanto está esculpida en la naturaleza del hombre por Dios, autor de esta naturaleza.

Demuestra Báñez la existencia del Derecho Natural, no sólo teológicamente, con varios textos de las Sagradas Escrituras: los Salmos, San Juan, San Pablo..., sino con pruebas que, aparte de los testimonios de Aristóteles y Cicerón, son los raciocinios siguientes, de carácter filosófico-teológico.

Primero: Antes de la Ley de Moisés, de la ley escrita, es cierto que existió el pecado, por ejemplo el de Caín al matar a su hermano Abel; pero no hay prevaricación ni pecado donde no existe una ley o derecho obligatorio: luego antes de que existiera ley escrita, existía el Derecho Natural. Adviértase cómo Báñez, entre las varias acepciones de la palabra derecho, fija, como una de ellas, la de ley. «Notandum primo pro huius articuli et sequentim intelligentia, quod hoc nomem jus multipliciter usurpatur... Secundo accipitur pro lege quae est regula faciendi ipsum jus seu justum» (52).

(50) Báñez no comentó las cuestiones CX y siguientes de la sección primera de la segunda parte de la *Summa*, en las que Santo Tomás estudia la gracia.

(51) «Deus quosdam prae aliis elegit quibus confert haec auxilia efficacia» (*Scholastica commentaria in primam partem.* quaest. XXIII, art. III. Dubitatur secundo. Secunda conclusio, págs. 716. Ed. cit).

Sobre las doctrinas de los antecesores de Báñez acerca de todas estas cuestiones que se discutieron en las controversias *de auxiliis divinae gratiae,* ha escrito el Dr. Federico Stegmüller: *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina,* Barcelona, 1934. Traducción del alemán por el Reverendo P. David Gutiérrez.

(52) *De iure et justitia.* Comentario al art. I de la quaest. LVII, pág. 5, columna 1.ª Ed. cit.

Segundo: Hay muchos preceptos inmutables y que no admiten dispensa: los del Decálogo. Luego éstos no son preceptos de derecho positivo, sino de Derecho Natural. Luego existe el Derecho Natural.

Tercero: Entre las cosas que manda o prohiben la Ley y el Derecho Natural, algunas son prohibidas porque de suyo son malas: luego por sí mismas, *ex natura rei*, algunas cosas tienen bondad o malicia. Luego existe el Derecho Natural (53).

Cuatro son las diferencias principales que, segñn Báñez, median entre el Derecho Natural y el positivo. Por razón de la causa eficiente: el Derecho Natural tiene por causa eficiente a Dios; y el derecho positivo, al hombre. Por razón de la causa ejemplar: el Derecho Natural tiene por regla y arquetipo a la Ley Eterna, que se imprime en las mentes de los hombres por medio de la razón natural, y así les muestra lo que es bueno y justo y lo que es malo e injusto; mas el derecho positivo tiene por norma la ley humana, la cual debe, a su vez, regularse por la Ley Natural, en cuanto que no debe contradecir en nada a ésta. Por razón de la extensión: el Derecho Natural obliga a todos los hombres, pues la naturaleza humana es común a todos ellos; el derecho positivo empero, obliga solamente a los súbditos del soberano que legisla. Por último, por razón de su mutabilidad: el Derecho Natural es *per se* y *simpliciter* inmutable; mientras que el derecho positivo de suyo es mutable según el criterio y beneplácito del legislador.

En el propio tratado *De iure et justitia decisiones*, precisa Báñez en qué sentido se atribuye tanto a los hombres como a los brutos el ser sujetos del derecho natural: a los hombres de modo verdadero y propio, a las bestias por cierta proporción y analogía respecto al hombre.

Según Báñez, el derecho de gentes, tomado en sentido estricto, es positivo y humano, no natural y divino; y, por lo mismo, es abrogable (54).

V. Juicio de Báñez como filósofo.

Si Báñez hubiera escrito únicamente las *Institutiones minoris Dialecticae* y los comentarios a Aristóteles, hubiera sido, sin duda,

---

(53) Toda esta doctrina sobre la existencia del Derecho Natural se halla en el tratado *De iure et justitia*, comentario al art. I de la quaest. LVII de la *secunda secundae*, pág. 7. Ed. cit.

(54) Véanse el tratado *De iure et iustitia decisiones*, comentarios a los cuatro primeros artículos de la cuestión LVII de la *secunda secundae*, págs. 1-28. Edición cit.

un buen filósofo, digno de perpetua memoria en los anales de la Escuela; pero habiendo publicado, además, los *Scholastica commentaria* sobre muchas cuestiones de la *Summa Theologica*, y organizado en ellos el sistema tomista de la premoción física, Báñez ya no es un mero filósofo, es uno de los grandes genios que registra la historia filosófica de la humanidad entera.

Sea cierto que Báñez inventó el sistema de la premoción física, como aseguran sus adversarios científicos, sea verdad que antes que él le enseñara otros escolásticos habían ya defendido los puntos capitales de la teoría, es indudable que Báñez fué el escritor que más se distinguió en la presentación y defensa de la doctrina de la premoción física; y que, por esto, todos llaman a esta teoría, bañeciana. Luego a Báñez corresponde la gloria de ser el jefe y adalid principal del sistema que defendieron tenazmente los dominicos españoles en las épicas discusiones *de auxiliis*, y que después ha pasado a ser clásico en muchos sectores de la Escolástica. Sistema dignísimo de estimación y respeto; y que, aunque ofrezca puntos vulnerables y conclusiones que no pasan de ser probables, porque fundadamente no se las puede calificar de ciertas, ni menos de evidentes, tiene armonía manifiesta en el conjunto, concatenación y consecuencia en el proceso intelectual con el que va deduciendo conclusiones de los principios sentados, argumentos de autoridad y de razón que dan consistencia y valor a sus tesis, y eficacia indudable para explicar muchos de los dificilísimos problemas que intenta esclarecer.

Por todo esto, bien podemos concluir este estudio sobre Báñez repitiendo, con algunas modificaciones, el juicio del Padre Maestro Fray Juan de Araya; y decir que Báñez fué uno de los filósofos de ingenio más claro, más fácil, más perspicaz y más profundo que en la Escolástica se han conocido desde que existe la Escuela (55).

---

(55) «...el M. Fr. Domingo Báñez, hombre del ingenio más claro, más fácil, más prespicaz y más profundo que en la Universidad [de Salamanca] se ha conocido desde su fundación». *(Primera parte de la historia del Convento de San Esteban de Salamanca*, lib. II, cap. XXVIII, págs. 564 y 565 del t. I de los *Historiadores* de dicho monasterio, según la edición de Fray Justo Cuervo.*)*

CAPÍTULO VI.

FRAY TOMÁS DE MERCADO.

I. Noticia biográfica.

De la vida del Padre Maestro Fray Tomás de Mercado sólo he podido averiguar que fué sevillano, fraile dominico, estudiante en Salamanca y profesor de Artes y de Teología en el Convento de su Orden en Méjico. Murió en el navío en que viajaba en el año 1575, al volver de España a América ante el puerto de San Juan de Ulloa (1).

II. Obras filosóficas del P. Mercado.

Sólo tres obras se conocen de Fray Tomás de Mercado: dos lógicas, los comentarios a las *Summulas* de Pedro Hispano y a la Lógica de Aristóteles; y una moral, la *Summa de tratos y contratos*.

OBRAS LÓGICAS.

Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani. Se imprimieron por vez primera en la tipografía sevillana de Fernando Díaz en el año 1571 (2); y están dedicados a Don Cristóbal de Rojas y Sandoval, Arzobispo de Sevilla.

(1) Para la biografía y bibliografía de Mercado, pueden verse: Don Nicolás Antonio en el t. II (Madrid, 1788) de la *Bibliotheca hispana nova*, pág. 310; y los PP. Fr. Jacobo Quetif y Fr. Jacobo Echard, en el t. II (París, 1721) de sus *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti*, pág. 235.

(2) Tengo a la vista un ejemplar de esta primera edición. Pertenece a la

El fin que Mercado se propuso al escribir esta obra, según él dice en el prólogo, no pudo ser más acertado: «Quare institutum nostrum est, sic hanc disciplinam proferre ut omnibus et usu et fruge omni illa quasi malorum lerna expurgata, et nativa luce et splendore induta futura sit» (3).

La disposición del tratado consiste en transcribir primero el texto de cada capítulo de los cinco libros de las *Summulas* de Pedro Hispano, e ir luego explicándolos uno a uno en las lecciones necesarias.

Para que el lector vea y juzgue cómo Mercado cumple este propósito de presentar la doctrina dialéctica purgada de máculas y defectos y con la claridad y orden que corresponden, voy a ofrecerle, por vía de ejemplo, la parte de la lección segunda sobre el capítulo IV del libro II, en la que Mercado explica lo que es la argumentación.

Dice Pedro Hispano que la argumentación, una de las tres especies del modo de saber (las otras dos son la definición y la división), es la oración en la cual de una cosa se infiere otra, como de que Pedro ría, que es risible. He aquí cómo explica Mercado esta doctrina.

Primeramente, para concretar lo que es la argumentación la relaciona con las distintas especies que en ella deben distinguirse. La argumentación, oración en la cual de una cosa se infiere otra, admite distintas especies, que se designan con nombres también distintos: discurso, medio, argumento, consecuencia, razón... Todas estas especies se toman como términos sinónimos e idénticos; pero, sin embargo, cada una de ellas tiene su razón peculiar y propia. El discurso se llama así en cuanto es una operación por la cual el entendimiento pasa de una a otra parte, de un conocimiento a otro. Medio es el antecedente que se usa para inferir de él algo, ya sea el tránsito legítimo, ya ilegítimo. Argumento es el antecedente en cuanto que en realidad es apto para probar algo. La consecuencia es la ilación entre el antecedente y el consiguiente. Olvídase Mercado de exponer la nota peculiar y distintiva de la última especie de argumentación que había señalado: la razón; y termina esta parte diciendo que la argumentación es lo genérico, que abarca en sí todas estas especies singulares de argumentación; pero que ordinariamente se toman como sinónimas estas acepciones. Es, pues, la argumentación la oración en la cual de una parte se infiere otra.

Boecio y Pedro Hispano definen la argumentación: la oración

Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Signatura: Est. 147, núm. 103. Procede de la librería del antiguo Colegio hispalense de la Compañía de Jesús.

(3) En la edición citada, el prólogo y los demás preliminares no llevan foliación. Lo transcrito va al fin del prólogo, en el fol. 5 r.

que causa fe en lo que es dudoso. Rechaza Mercado esta definición: porque no conviene a todos los argumentos buenos, ni a todos los malos. Lo primero, porque hay muchos argumentos buenos que producen más que fe, a saber: conocimiento científico, cierto y evidente. Lo segundo, porque los argumentos malos no producen verdadera fe, sino únicamente apariencia de fe. Sólo puede convenir la definición de Pedro Hispano a los argumentos válidos y legítimos que producen fe. Sin embargo no puede aceptarse la definición consabida: porque no es indiscutible en Dialéctica, sino cosa opinable, que los paralogismos o raciocinios viciosos no sean en realidad argumentos: luego no es posible identificar la argumentación con los discursos válidos y legítimos, y excluir de ella a los inválidos e ilegítimos.

En segundo lugar, Mercado divide la argumentación discurriendo así: la ilación entre las partes de la argumentación, que es lo que constituye la esencia de ésta, puede ser de varios géneros o modos, que dan otras tantas especies a la argumentación. Puede tener forma racional, causal o condicional, según que entre el consiguiente y el antecedente haya la relación propia de una razón, de una causa o de una condición. La forma racional del argumento se expresa por los vocablos: luego, por consiguiente, etc.; la forma causal, por las palabras: pues, porque, etc. No dice Mercado si la forma condicional tiene algún término propio que la exprese y signifique.

En tercer lugar, Mercado establece dos reglas que sirven para mostrar la verdad o falsedad de las proposiciones que se usan en la argumentación, aunque existen otras reglas que promete exponer en el libro tercero de la propia obra.

Primera regla: Si la consecuencia es buena, tanto el antecedente como el consiguiente son verdaderos. La razón de esta regla es que de lo verdadero no puede seguirse sino lo verdadero. Dos son las principales aplicaciones de esta regla. Ayuda mucho para demostrar que una proposición es verdadera el inferir de ella una conclusión verdadera. Sirve para conocer la malicia de la ilación: porque si el antecedente es verdadero y el consiguiente falso, basta esto para saber que la ilación es viciosa e ilegítima. Aunque lo verdadero se infiere de lo verdadero, puede también inferirse alguna vez de lo falso, como de lo verdadero y de lo falso. Luego aunque la consecuencia sea legítima y el consiguiente verdadero, no se sigue por esto que el antecedente sea también verdadero.

Segunda regla: Lo falso solamente se sigue de lo falso; y así, si la consecuencia es legítima y el consiguiente es falso, el antecedente

tiene que ser falso. La razón de esta regla es porque, como antes dijimos, de lo verdadero no puede seguirse más que lo verdadero; lo falso tiene que inferirse de lo falso. El uso de esta regla es semejante al de la anterior. Sirve para conocer la falsedad de una proposición: porque si legítimamente se sigue de ella un consiguiente falso, es evidente que tal proposición es falsa. Sirve también para demostrar la ilegitimidad de una ilación: porque si de un antecedente verdadero se sigue un consiguiente falso, la ilación necesariamente es ilegítima.

En tercer lugar expone Mercado cómo la forma más adecuada para juzgar y responder sobre la validez de los argumentos son las tres palabras consagradas por el uso de la Escolástica: concedo, niego y distingo. Aunque algunos se ríen neciamente de estas palabras, el uso de ellas es el procedimiento más apto para ver fácilmente la capciosidad en el raciocinio.

En cuarto y último lugar distingue Mercado dos clases de consecuencias: material y formal. Materia de un argumento son las proposiciones de que consta y las cosas que estas proposiciones significan. Forma del argumento es la disposición de las proposiciones, la ilación existente entre ellas. La consecuencia de un argumento puede ser legítima solamente por razón de la materia, porque la cosa en sí es como expresa el argumento; pero no por razón de la forma, por estar dispuestas las proposiciones de modo que de ellas no puede inferirse legítimamente conclusión alguna. Ejemplo: Pedro es animal, luego todo hombre es animal. Hay consecuencias que son legítimas por razón de la forma, es decir, las proposiciones están dispuestas de modo que la ilación que existe entre ellas es recta, pues del antecedente puede inferirse lógicamente el consiguiente. Ejemplo: todo hombre corre; Pedro es hombre: luego corre. Esto supuesto es preciso tener en cuenta que en el caso de que la consecuencia sea legítima solamente por razón de la materia del argumento, únicamente puede asentirse a la consecuencia de aquel argumento singular en el que se dé tal legitimidad, no a la de otros argumentos análogos al primero: porque, como el asentimiento se funda solamente en la materia del raciocinio, cambiada ésta, el asentimiento no tiene base. En los argumentos en los que la legitimidad de la consecuencia se funda en la forma del raciocinio, puede asentirse a la consecuencia de éste y de los raciocinios análogos: porque la forma, base de tal legitimidad, es idéntica en todos ellos (4).

---

(4) Confróntense los folios 23 r. y 24 r. y v. Ed. cit.

Al final del comentario, y como apéndice al mismo, puso Mercado un *Opusculum argumentorum selectorum in primum et secundum librorum Summularum.* Es la discusión escolástica de algunos puntos de la doctrina expuesta en los comentarios sobre los términos, el nombre, la proposición, la inducción y la ampliación. Mercado propone los argumentos en contra de la doctrina que defiende, y luego los responde y explica lo que necesita aclaración.

* * *

In Logicam magnam Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus. Se imprimió esta obra en Sevilla, por Fernando Díaz, en 1571 (5).

Dos causas eran, a juicio de Mercado, las que oscurecían la Dialéctica: las versiones de los tratados griegos al latín, empleando un lenguaje rudo y bárbaro; y la mezcla de cuestiones que propiamente no pertenecen a la Dialéctica, sino a otras ciencias y facultades superiores. Para remediar este mal, contrarrestando las dos causas que le producían, se propuso Mercado escribir esta obra. En cuanto a la versión, el intento de Fray Tomás es el que expone diciendo: «Quibus de caussis peculiarem Aristotelis translationem edere constitui, que genuinum sensum veras rerum notiones, propriam sententiarum interpretationem stilo limato, ac leni, verbis selectis ac idoneis offerret» (6). En cuanto a las cuestiones no dialécticas, Mercado se propone eliminarlas por completo, mucho más siendo numerosas las cuestiones dialécticas que no se estudian suficientemente. Lo último de la locura en la exposición de una disciplina cualquiera es no estudiar lo que a ella pertenece y hacerlo, en cambio, de lo que es ajeno a la misma. Entre las cuestiones no dialécticas que se incluían en esta disciplina, y de las que se debe prescindir, señala Mercado las concernientes a la división del sér y de las categorías, la analogía del ente, la distinción o identidad entre el ente y las categorías,... Todo esto pertenece propiamente a la Metafísica.

Comienza el tratado indagando, en una cuestión preliminar, qué es la Dialéctica, cuál es su objeto, qué oficio le corresponde y cuál es su fin. Para Mercado la Dialéctica es ciencia que tiene por objeto formal la definición, la división y la argumentación, que son los tres

(5) Tengo a la vista el ejemplar de esta primera edición, perteneciente a la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Signatura: Est. 147, núm. 103.

(6) Prólogo. No está paginado. Lo transcrito va en el fol. 1 r. y v. Ed. cit.

distintos modos del saber; sirve para disputar y discurrir con probabilidad, al menos, en cualquiera arte; y tiene como fin, cual todos los hábitos, su operación propia.

Después de este proemio coloca Mercado el estudio sobre el tratado de los *Predicables* de Porfirio y los libros aristotélicos de los *Predicamentos* o *Categorías* y los *Analíticos posteriores*, aunque de este último sólo estudia nueve capítulos. El orden del tratado consiste en poner primeramente la versión latina del original griego, dividiéndola en capítulos y textos; y después la exposición del texto, la cual, en el mayor número de los casos, va separada en dos partes: el comentario o declaración de la doctrina aristotélica convenientemente ordenada, y la discusión o controversia sobre la exactitud de está doctrina, lo que Mercado expresa con la frase: «utrum textus sit verus». En esta segunda parte se controvierte escolásticamente, esto es, con argumentos en pro y en contra, la doctrina de Aristóteles.

Para mostrar claramente el modo de proceder de Mercado en esta obra, me fijaré en un extremo que desarrolla tratando del capítulo V del libro de los *Predicamentos:* la noción de sustancia primera.

En el texto aristotélico del capítulo V de las *Categorías* traduce Mercado la definición dada por el Estagirita de la sustancia primera, del modo siguiente: «Substantia ergo est ens per se subsistens ut ignis, arbor, et bos. Et est duplex, alia prima alia secunda. Prima est substantia singularis proprie, principaliter, et maxime substans, ut Petrus ut Fabellus (quae ut ex antedictis constat) nec est in subiecto, nec dicitur de subiecto; sed est subiectum omnium... Qua proinde sublata impossibile est aliquid aliorum esse. Omnia enim alia aut praedicantur de illa aut sunt in ea. Quare non existentibus primis substantiis non potest quicquam aliorum esse» (7).

En la exposición o comentario, Mercado declara las anteriores palabras de Aristóteles de este modo. La definición aristotélica de la sustancia en general: ens per se subsistens, es descripción, no quidditativa: porque, correspondiendo a la sustancia primera y a la segunda, abstrae y prescinde de las particularidades propias de cada una de ellas, y, consiguientemente, no puede tener género próximo, primera parte de la definición quidditativa y esencial. Sin embargo, la definición consabida es recta y congruente con la entidad de la sustancia: porque el subsistir por sí, es nota que distingue a la entidad de la sustancia de la de los accidentes y de las partes integrales y

(7) Folio 37, col. 1.ª Ed. cit.

esenciales del sér, ya que ni los accidentes ni las partes del sér existen en sí mismos, sino en el todo. El fundamento de la división de la sustancia en primera y segunda es bien notorio: porque respecto a cualquier género de cosas es patente la oposición entre lo singular y lo universal: es, pues, evidente la oposición entre los dos miembros de la partición: lo singular o sustancia primera, y lo universal o sustancia segunda. La descripción aristotélica de la sustancia primera: «Prima est substantia singularis, propriae, principaliter et maxime substans», es también recta. En efecto: la sustancia primera, no la segunda, es la que propiamente subsiste en sí y sustenta los accidentes: porque, así como la sustancia segunda no tiene ser separada de la sustancia primera, tampoco subsiste en sí, ni sustenta los accidentes, separada de la sustancia primera. Esta, en cambio, del mismo modo que tiene ser en sí propia, subsiste en sí y sustenta en su ser a los accidentes. En segundo lugar, se define rectamente la sustancia primera con definición negativa: «nec est in subiecto, nec dicitur de subiecto, sed est subiectum omnium»: porque las cosas externas y más abstractas, casi no podemos ni explicarlas ni entenderlas si no es sirviéndonos de negaciones. De aquí el proverbio dialéctico: nullum praedicationem a prima substantia proficisci, vel de nullo prima substantia praedicatur: porque, como la primera sustancia es el primer sujeto respecto a cualquier sér, es evidente que de ningún sujeto puede ser predicado. Lo que en un género cualquiera es primero, es decir, lo que dentro de un género tiene primeramente la razón propia de tal género, es puramente esa misma razón genérica, y no otra cosa, y, por ello, como sujeto primero y universal, nunca será predicado (8).

En la segunda parte del comentario: «utrum textus substantiae sit verus», Mercado discute escolásticamente la definición aristotélica de la sustancia primera.

Principia arguyendo en contra de la definición consabida, discurriendo de este modo. Aquello será la sustancia primera que le convenga primeramente por sí; la definición consabida conviene primero a las especies que a los individuos, pues ente *per se* lo son primeramente la naturaleza y la esencia, a las que corresponde el ser sustancial, y la naturaleza y la esencia corresponden primero a las especies que a los individuos, a éstos les conviene la naturaleza y la esencia que les pertenece por razón de los universales, es decir, de los géneros y

(8) Confróntense los folios 38 v., cols. 1.ª y 2.ª y 39 r., col. 1.ª Ed. cit.

especies en los que están incluídos: luego son sustancias primeras no los individuos sino los universales.

Se confirma además lo dicho: 1.° Porque los universales son más propiamente sustancia que los singulares: luego las segundas sustancias son más sustancias que las primeras. 2.° Porque respecto a cualquier sér, los universales, géneros y especies, son medios para demostrar algo de las sustancias singulares: luego los universales son más propiamente sustancias que los singulares. 3.° Porque lo que más inmediatamente corresponde a algo, le corresponde también más exactamente o, siquiera, no le corresponde menos exactamente que aquello que le pertenece menos inmediatamente; y esta proposición: el cuerpo es sustancia, es inmediata, mientras esta otra: Pedro es sustancia, es muy remota: luego más propiamente son sustancias primeras los universales que los singulares.

Contesta Mercado a estos argumentos; y las respuestas le dan ocasión para declarar más la naturaleza de la sustancia primera.

El ser por sí conviene a la sustancia en general, antes que a la sustancia primera y que a la sustancia segunda, del mismo modo que las pasiones o propiedades esenciales de algo convienen a la esencia de la especie antes que a los individuos. La esencia de la sustancia no está en ser por sí, sino en ser de tal naturaleza que le corresponde y es debido el subsistir por sí, del mismo modo que la esencia del accidente no consiste en ser en otro, en un sujeto, sino en tener tal ser que debe existir inherente en un sujeto. El existir por sí es algo que sigue como propiedad al ser de la sustancia, y por razón de la naturaleza corresponde a los individuos. La sustancia tomada en general y en absoluto se divide en sustancia primera y segunda. Por esto, al definirla en general y en absoluto se la debe definir por aquello que es común a todas las sustancias, primeras y segundas, a saber, por ser entidad subsistente por sí. En esta razón esencial y constitutiva del ser de la sustancia no hay exceso de la sustancia primera sobre la segunda, ni de ésta sobre aquélla, es algo común de lo cual participan una y otra; y es nota que conviene a la sustancia en general, esto es, antes de que sea sustancia primera o sustancia segunda. Sin embargo, de hecho y en acto, el subsistir por sí corresponde a la sustancia primera antes que a la sustancia segunda: porque la existencia conviene a los séres singulares antes que a los universales. Estos, según dice Aristóteles, o son nada o son posteriores a los singulares. En otras acepciones de la palabra sustancia, algunas veces excede la sustancia primera a la segunda, y otras ésta a aquélla.

En cuanto la sustancia significa lo que sustenta a otro sér, al accidente, sin duda alguna, la sustancia primera excede a la sustancia segunda, es más sustancia que ésta. En cuanto la sustancia se toma por esencia, la sustancia segunda es más sustancia que la primera.

Supuesto todo lo dicho, contesta Mercado al argumento en contra de la definición de la sustancia primera: que el ser ente por sí, compete primeramente a la sustancia tomada en absoluto y en general, no a la sustancia primera ni a la sustancia segunda.

A las razones que se aducían en la objeción para confirmar que el ser propio de la sustancia conviene a la sustancia segunda antes que a la sustancia primera, responde Mercado:

A la 1.ª: Que los universales son más propiamente sustancias que los singulares tomando la sustancia, no en el sentido genuino y característico que queda explicado, sino como sinónima de naturaleza o quiddidad.

A la 2.ª: Que tomar la sustancia como género supremo de los predicamentos es acepción distinta de todas las demás que corresponden a la palabra sustancia, aunque vaya incluída en alguna de las otras acepciones de este vocablo. La sustancia en cuanto se contrapone al accidente, es decir, según su acepción propia y distintiva, no es superior ni inferior a algo, al modo que los géneros y las especies lo son respecto a los individuos que en ellos se incluyen; y, por esto, no se toma la sustancia como medio de demostración, cual los géneros y las especies. La sustancia en cuanto tal, en sentido estricto, lo que subsiste en sí, corresponde directa e inmediatamente al ser.

A la 3.ª: La sustancia en sentido propio y estricto, lo que subsiste por sí, corresponde al ser de las sustancias primeras inmediatamente y de modo primario; pero no corresponde del mismo modo a las sustancias segundas: la subsistencia en sí propia de éstas sólo les es atribuíble mediante las sustancias primeras.

La sustancia primera recibe otros varios nombres: llámasela supuesto, hipóstasis y persona. Supuesto respecto a la naturaleza que en ella se concreta e individualiza, pues hacerse un sér supuesto (suppositari) no es otra cosa que tener ser subsistente como individuo singular. Hipóstasis significa en griego lo mismo que el supuesto: la sustancia primera es como un primer sujeto que sustenta todos los predicados y accidentes que existen en el sér. Persona denota cierta dignidad propia del supuesto: porque, según la definió Boecio, persona es la naturaleza intelectual en sustancia individual; y, por consiguiente, no se diferencia del supuesto más que en requerir que el ser

subsistente e individual del supuesto pertenezca a la naturaleza intelectual, como lo son los hombres y los ángeles (9).

OBRA MORAL.

SUMMA DE TRATOS Y CONTRATOS. Fué impresa por vez primera en Salamanca en el año 1569 (10).

Según dice Mercado, en la dedicatoria de la obra al Consulado de mercaderes de Sevilla, este libro es la colección ordenada de varios dictámenes que anteriormente había emitido Fray Tomás sobre materia de tratos y contratos, y que varias personas, y singularmente el negociante Angelo Brunengo, pidieron ahincadamente al Dominico sevillano diera a las prensas para pública utilidad de los mercaderes, a fin de que, como dice el propio Autor, les sirviese: «de luz y hacha para ver los malos passos que ay en el camino peligroso de su arte» (11), de modo que les enseñase «como han de vender y comprar, celebrar sus compañias, llevar sus encomiendas, embiar y sortir sus cargazones, partir costas, intereses y ganancias» (12) sin cargo de conciencia ni falta contra la justicia y la ley de Dios.

Divídese el tratado en seis libros, en los que respectivamente se estudian la Ley Natural, el trato de los mercaderes, la pragmática del trigo, los cambios a la luz de la nueva decretal de Su Santidad, las usuras y la restitución.

Es, pues, la *Summa de tratos y contratos* una guía moral de mercaderes y negociantes, utilísima como obra práctica de Teología Moral, que mereció ser loada por Fray Luis de León como «libro muy acertado y provechoso» (13) y que acredita a su autor de «hombre de mucho ingenio y doctrina» (14). Gran valor posee este tratado para el jurista, para el economista y, singularísimamente, para el historiador que desee conocer las costumbres, hábitos y usos mercantiles de la sociedad española en la segunda mitad del siglo XVI.

En orden a la Filosofía puede sostenerse que la *Summa de tratos y contratos* no es obra filosófica en cuanto que la materia que estudia cae dentro de un campo que no es el filosófico, sino propio de la Teolo-

---

(9) Véanse los folios 40 v., cols. 1.ª y 2.ª y 41 r., cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

(10) Uso la edición impresa en Sevilla, por Fernando Díaz, en 1587, a costa de Diego Núñez; y me sirvo del ejemplar de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura: 3-9-4.

(11) y (12) Libro II, cap. I, fol. 16 v. Ed. cit.

(13) y (14) En una de las censuras que encabezan la obra. Fol. 4 v.

gía Moral. Sin embargo, cabe afirmar que el tratado de Fray Tomás es filosófico en cuanto que estudia la justicia de los tratos y contratos mercantiles por sus causas últimas, y hasta consideradas éstas, no sólo a la luz de las doctrinas reveladas, sino también de la razón natural. En efecto: en el libro I, que, como dice su Autor al rotularle, es: «introductorio de toda la obra... se trata de la ley y razon natural. Y de la virtud de la justicia que en ella se funda y de ella sale»; y Mercado estudia todo esto precisamente porque ahí está el fundamento de todas las obligaciones de los tratantes, y de esos principios toman su fuerza las reglas reguladoras de los tratos y contratos.

La doctrina que expone Mercado al escribir brevemente, en los tres capítulos del libro I, sobre la Ley Natural y la justicia, es la corriente en los escolásticos, basada, sobre todo, en Santo Tomás de Aquino, a quien Fray Tomás llama «nuestro príncipe» (15). No aspiró Mercado a ser original y nuevo en la doctrina de Filosofía Moral, sino a exponer la corriente, probada y sólida, de la Escuela: «No nos agradan, dice, ciertas doctrinas nuevas y peregrinas, sino las muyranciosas de antiguas» (16).

Enteramente de acuerdo con este criterio, Mercado, define la Ley Natural como Santo Tomás: «una participación de la ley eterna y una impresion de la lumbre divina en el anima racional... Esto es, nuestra lumbre y nuestra guia y regla, que puso Dios en el alma, para que la siguiessemos, y por consiguiente tiene authoridad divina para obligarnos a poner en execucion su dictamen e imperio» (17), y «Assi la ley natural (que es la que enseña la razón) es y se llama justamente ley divina» (18). Sintetiza los preceptos todos del derecho en «ser el hombre en si justo y a nadie injusto» (19); para cumplir lo cual sirven la prudencia, la templanza y la fortaleza. Para cumplir lo primero, ser el hombre justo en sí; y la justicia para realizar lo segundo, no ser injusto para nadie. El concepto de la justicia basado en la igualdad que ella procura, y la división de tal virtud en legal y conmutativa, son enteramente los usuales en los escolásticos; y así, escribe Fray Tomás: el «ser todos ellos [los contratos] justos y licitos, consiste en aver en ellos ygualdad (esto es) que yguale lo que se trata en estima y en precio; y el ser illicitos en ser desigual y no ajustarse» (20): «la

(15) Libro I, cap. II, fol. 9 v. Ed. cit.
(16) Libro I, cap. II, fol. 10 v. Ed. cit.
(17) Libro I, cap. I, fol. 2 v.
(18) Loc. cit., fol. 3 v.
(19) Libro I, cap. II, fol. 9 v. Loc. cit.
(20) Libro I, cap. III, fol. 12 r. Ed. cit.

justicia en todos los contratos es la ygualdad que en ellos se ha de hazer. A lo qual... nos obliga no solo la ley divina, sino tambien la mesma natural» (21).

III. Valor filosófico de las obras de Mercado.

En las obras estrictamente filosóficas que compuso Fray Tomás de Mercado, parece no haber tenido otro intento que redactar un buen libro de texto, que sirviera a los alumnos para aprender sólidamente la Lógica en sus dos partes: menor y mayor. A mi entender, este propósito le cumplió bien el Maestro dominico. Los comentarios a Pedro Hispano, a Porfirio y a Aristóteles escritos por Mercado son claros, ordenados y completos dentro de la concepción de la Lógica dominante en el siglo XVI; y van redactados en estilo correcto y culto.

Tiene, no obstante, el trabajo de Fray Tomás algunas máculas. Como traductor es preciso reconocer que la versión del texto aristotélico es sumamente libre. Como expositor de doctrinas, cae en lapsus y defectos. Es ampuloso y hasta confuso al enunciar las dos reglas fundamentales respecto a la argumentación. En vez de establecer dos reglas, y explicarlas detallada y separadamente, ¿no sería mucho más acertado reducirlas a una sola, y exponer ésta con toda claridad y brevedad, diciendo, por ejemplo: si la consecuencia es legítima, de lo verdadero no puede seguirse más que lo verdadero; pero, aun siendo legítima la consecuencia, de lo falso puede seguirse lo verdadero y lo falso?

En resumen: Fray Tomás Mercado, como filósofo, no es una figura de primer orden, cual lo son, cada uno por su especial motivo, los escolásticos dominicanos que hasta ahora hemos estudiado: Vitoria, Soto, Cano, Medina y Báñez; es un buen profesor de Lógica peripatético-escolástica, que no incurre en los defectos de los escolásticos decadentes, sino que sigue la corriente reformadora y sana que en este orden brotó de la España del siglo XVI. No llega Mercado a más; pero esto no es poco.

---

(21) Loc. cit., fol. 12 v. y 13 r.

CAPÍTULO VII.

OTROS TOMISTAS DOMINICOS.

La Orden de Predicadores gozó en la España del siglo XVI de un esplendor cual en ninguna época y en ninguna nación le tuvo: fué en verdad *lucerna ardens et lucens*. Los focos de cultura encomendados a los dominicos españoles del siglo XVI eran numerosísimos. Según el Capítulo General celebrado en Salamanca en 1551 había en el territorio español treinta y dos universidades dominicanas con facultad para conferir los grados académicos de la Orden: presentado y maestro (1). Con tan grande interés por los estudios, no es extraño que los hombres eminentes en todas las disciplinas que se cultivaban en las escuelas eclesiásticas del siglo XVI abundaran en España entre los hijos de Santo Domingo de Guzmán.

Es imposible estudiar con detención todos aquellos filósofos dominicanos que florecieron en la décimasexta centuria española, además de los que ya hemos considerado; pero siquiera consignaré los nombres y los títulos de las obras filosóficas de algunos de estos padres predicadores.

FRAY DIEGO DE ASTUDILLO, eminente filósofo, teólogo y escriturario, como lo prueban los libros que compuso; y catedrático en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, de tal sabiduría que, según Fray Gonzalo de Arriaga, el gran Fray Francisco de Vitoria, contemporáneo de Astudillo, «atendiendo a lo sólido del cuadal y vigilante estudio con que se enriqueció [Astudillo] de doctrina segura, acompañado de no igual lucimiento, solía decir: Fray Diego de Astudillo

(1) Puede verse el cap. XII de *La Orden de predicadores* de Don Fray Ramón Martínez-Vigil, Obispo de Oviedo. Madrid, 1884, págs. 198 y 199.

sabe más que yo, pero no vende tan bien sus cosas» (2). Escribió Astudillo unas *Quaestiones super octo libros physicorum et super duos libros de generatione Aristotelis, una cum legitima textus expositione eorundem librorum*, que se imprimieron en Valladolid, por Nicolás Tyerri, en 1532.

Fray Domingo de Valtanás Mexía, andaluz, nacido en 1488 y muerto en Sevilla en 1560, rector y catedrático del Colegio Universidad de Santo Tomás en Sevilla. Publicó un libro intitulado *Aristóteles: Compendio de la Philosofía Natural*, que se imprimió en Sevilla en 1547.

Fray Agustín de Sbarroya, cordobés de tan gran talento, que admiró a Fray Domingo de Soto, quien se dice que, en su apasionado castellanismo, exclamó al oír raciocinar a Sbarroya: «O felix ingenium infeliciter natum». Juan Ginés de Sepúlveda apellida doctísimo a Sbarroya (3). Este publicó dos libros lógicos: *Expositio primi tractatus Summularum Magistri Petri Hispani*, que se imprimió en Sevilla en 1533; e *Dialecticae introductiones trium viarum placita Thomistarum videlicet ac Scotistarum necnon Nominalium complectens*. estampadas en Sevilla, en 1533 la primera parte, y en 1535 la segunda.

Fray Diego Mas, valenciano, de Villarreal; catedrático de Filosofía y de Teología en la Universidad de Valencia; y escritor muy fecundo de libros teológicos, ascéticos, filosóficos e históricos. Fué elogiado por Vicente Mariner:

«Exsurgit Sophiae culmen modo Massius ingens
Quo Plato divini nomen habere potest» (4).

Compuso Mas una obra lógica: *Commentaria in Porphyrium, in universam Aristotelis Logicam, una cum quaestionibus, quae a gravissimis viris agitari solent*, que se imprimió en Valencia, por Pedro Patricio,

(2) *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, t. I, Valladolid, 1928, libro I cap. XVIII, §. V, pág. 289.

(3) *Apologia pro libro de justis belli causis adversus indos gerendi*, pág. 350, tomo IV (Madrid, 1780) de las obras de Sepúlveda. Al apoyar su doctrina con varios textos y autoridades, dice Sepúlveda, en el lugar citado: «Item nobis suffragantur magno consensu Hispalenses Theologi... in primisque duo viri doctissimi Ludovicus Carvajalus, Franciscanorum praefectus, et Augustinus Sbaroja, monacus Dominicanus, qui theologiam ex cathedra in suorum collegio docet».

(4) *In priscos et celebres valentini regni poetas... Elegia*. Pág. 528 de las *Vincentii Marinerii valentini opera omnia poetica et oratoria*. Turnoni. Apud Ludovicum Pillhet. M.DC.XXXIII.

en 1592; otra ontológica: *Metaphysica disputatio de ente et ejus proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de transcendentibus*, editada en Valencia, por la Viuda de Pedro Huete, en 1578; otra cosmológica: *Commentaria in VIII libros Physicorum, una cum quaestionibus quae a gravissimis viris agitari solent*, estampada en Valencia, por Pedro Patricio, en 1599; y algunos comentarios inéditos aún sobre los libros aristotélicos *De coelo, De generatione et corruptione, Metheorum* y *De anima* (5).

FRAY JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, de Martín Muñoz de las Posadas, catedrático de *prima* de Teología en la Universidad de Santiago de Compostela. Publicó unas *Quaestiones in universam Aristotelis Logicam*, impresas en Salamanca, por Juan Fernández, en 1600, escritas con mucha sutileza y extensión. También compuso un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, que aun no ha visto la pública luz.

FRAY ANTONIO DE ESPINOSA, que floreció hacia mediados del siglo en el Colegio de San Gregorio de Valladolid y compuso unos comentarios a las *Summulas*.

FRAY BLAS VERDÚ DE SANS, natural de Cati, en Valencia; profesor de Filosofía y de Teología en su Orden, después de Artes en la Universidad de Valencia y luego regente del Real Colegio de Tortosa. Publicó: una *Disputatio de rebus universalibus*, impresa en Valencia en 1593; la disertación *Utrum detur quarta figura*, la conocida con el nombre de *galénica;* y unos comentarios a la Lógica aristotélica.

Hubo además varios dominicos filósofos que dejaron distintos tratados atañentes a la suprema ciencia racional, pero que no han hallado aún editor que los imprima y publique. Esto aconteció: al aragonés FRAY CIPRIANO BENETO, que vivió en los comienzos del siglo XVI y compuso dos libros, uno intitulado *Clavis logicae* y otro *Compendium terminorum*; y a otros varios doctos varones.

* * *

Aunque ex profeso no todos escribieron de Filosofía, también deben quedar consignados aquí, porque fueron filósofos egregios, los nombres de algunos de los grandes teólogos dominicanos españo-

(5) Es una lástima que Fray Luis G. Alonso Getino, que, en el cap. IV de su *Historia de un Convento*, muestra gran predilección por Fr. Diego Mas, encomiéndole como filósofo digno de singular atención, no haya publicado aún el «detenido estudio» que pensaba escribir sobre la Filosofía del P: Mas y que promete en la pág. 83 de la obra citada (Ed. de Vergara 1904).

les del siglo XVI, que, además de los escolásticos de esta Orden que quedan estudiados, explicaron cátedras teológicas en distintas universidades hispanas, en alguna de las cuales, la de Salamanca, la Orden del Patriarca de Caleruega tiene una dinastía no interrumpida de catedráticos de *prima* como no la logró ninguna otra colectividad.

FRAY PEDRO DE SOTO, «uno de'piú grandi uomini,che ventar possano i sacri studi di quel secolo», que dice el jesuíta Lampillas (6); profesor de Teología en las Universidades de Dilinga y Oxford, mereciendo ser llamado «alter fundator et columna» de la primera de estas escuelas; confesor y consejero del Emperador Don Carlos V; luz esplendorosa del Concilio Tridentino, en el cual «eam fui opinionem aut verius admirationem patribus injecit, ut Princeps theologorum communi fere omnium sententia reputaretur», como dice Nicolás Antonio (7); y autor de numerosas obras teológicas y apologéticas: *Institutiones christianae, libri tres*, destinada a los Archiduques Don Maximiliano y Don Fernando de Austria, e impresa en Augsburgo en 1548; el áureo *Manuale clericorum*, estampado en Dilinga en 1558... (8).

FRAY PEDRO DE SOTOMAYOR, de ilustrísima prosapia, catedrático de *prima* de Teología en la Universidad de Salamanca; y autor de algunos comentarios a la *Summa* que se conservan manuscritos en la Biblioteca Vaticana (9).

FRAY MANCIO DE CORPORE CHRISTI, discípulo de Fray Francisco de Vitoria, profesor de *prima* de Teología en la Universidad salmantina (10), autor de ciertos comentarios a la *Summa Theologica* y a las explicaciones que sobre esta obra redactó el Cardenal Cayetano, parte de lo cual se guarda en la Biblioteca del Vaticano (11) y en algunas bibliotecas españolas (12), y escolástico de tal fama que de él

---

(6) *Saggio storico apologetico della letteratura spagnuola*, Génova, 1779, parte 2.ª, t. 2.º, dissertazione 4.ª, § III, pág. 49.

(7) *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1788, pág. 240.

(8) Sobre Sotos, véase la monografía *El Maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias político teológicas en el siglo XVI* por Fray Venancio Diego Carro, O. P., Salamanca, 1931.

(9) Vid. *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*, del Cardenal Eherle, Madrid, 1930, págs. 81, 82 y 83.

(10) Vid. *El Maestro Mancio del Corpus Christi*, por Fray Vicente Beltrán de Heredia, O. P., en las págs. 7-103 de los núms. 151 y 152 de *La Ciencia Tomista*, enero-abril de 1935.

(11) Obra y ed. cits., pág. 85.

(12) Como en la Nacional de Madrid (Ms. 5.835) en la del Cabildo Catedral de Palencia (Cód. 5)...

dijo Vicente Espinel que su «nombre estaba y está esparcido en todo lo descubierto» (13).

FRAY VICENTE BARRÓN, sustituto de Fray Melchor Cano en la cátedra salmantina de *prima* de Teología y profesor titular de la propia cátedra en la Universidad de Toledo; confesor de Santa Teresa de Jesús, quien le tuvo siempre en gran estimación; y del cual se conservan, entre los códices de la Biblioteca Vaticana, algunas lecciones explicadas en Salamanca sobre la *prima secundae* de la *Summa* (14).

FRAY MARTÍN DE LEDESMA, también discípulo de Vitoria, llevado por el Rey Don Juan III de Portugal a Coimbra para ser el primer catedrático de *prima* de Teología de la primera Universidad lusitana, y autor de unas *Expositiones in universam Divi Thomae Summam* y de ciertos comentarios al libro IV del *Magister sententiarum*, impresos en Coimbra en 1555 y 1556 respectivamente los dos tomos de que constan.

El desgraciado Arzobispo de Toledo Don FRAY BARTOLOMÉ CARRANZA DE MIRANDA, discípulo asimismo de Fray Francisco de Vitoria, catedrático en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, teólogo imperial en el Concilio de Trento; y que si bien no merece ocupar puesto alguno en una Historia de la Filosofía por la *Summa conciliorum omnium*, ni por los tristemente célebres *Comentarios sobre el catecismo christiano*, sí debe aparecer entre los escolásticos de segundo o tercer orden por las doctrinas filosóficas que encierran sus explicaciones de cátedra sobre la *secunda secundae*, la tercera parte y el suplemento de la *Summa Theologica*, y por el tratado *De justificatione, de certitudine gratiae, de sacrificio missae*, que se conserva en la Biblioteca Vaticana (15).

FRAY PEDRO DE LEDESMA, catedrático en la Universidad de Salamanca, comentarista de la *Summa*; y autor, entre otras obras, de un tratado *De divina perfectione, infinitate et magnitudine*; de otro *De perfectione actus essendi creati* y de otro *De divinae gratiae auxilio*.

. . . .

(13) *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregón*, Barcelona, 1618, relación 1.ª, descanso 11, fol. 62 vuelto.

(14) Obra y ed. cits., págs. 70 y 71.

(15) Obra y ed. cits., págs. 67 y 68.

CAPÍTULO VIII.

FRAY DIEGO DE ZÚÑIGA.

I. Noticia biográfica.

Fray Diego de Zúñiga nació de noble estirpe en Salamanca en el año 1536, siendo hijo legítimo de Francisco Arias y Doña Juana de Solís (1). Usó primeramente el apellido paterno; y como Diego Arias aparece profesando en el Convento agustiniano de Salamanca el 14 de diciembre de 1568; pero luego cambió de apellido, y se llamó Fray Diego de Zúñiga.

En 1573 fué graduado Fray Diego de Zuñiga de maestro en Sagrada Teología por el Rvmo. P. Fray Tadeo Perusino, General de la Orden de San Agustín; y en el mismo año era ya catedrático de la Universidad de Osuna, fundada en 1548 por Don Juan Téllez Girón. En la Universidad ursaonense aparece el Padre Zúñiga sustituyendo a Fray Agustín Gudiel en la cátedra de Biblia, que regenteaba siempre un fraile agustino. Según Don Francisco Rodríguez Marín, en este año 1573, Fray Diego de Zúñiga probó, el 4 de febrero en la Universidad susodicha, «haber oído y leído más de cuatro cursos de Teología, graduándose incontinenti de bachiller en esta facultad, licenciándose en 17 de abril del mismo año y doctorándose dos días después» (2).

(1) Para la biografía de Zúñiga véase la obra de Fray Conrado Muiños, O. S. A., *Fr. Luis de León y Fr. Diego de Zúñiga*, El Escorial, 1914. Para la bibliografía y la doctrina de Zúñiga véase el estudio *Fr. Diego de Zúñiga*, de Fray Marcelino Gutiérrez, O. S. A., publicado en *La Ciudad de Dios*, en 1887, y recogido en el t. II, El Escorial, 1929, de las *Obras completas* del Padre Gutiérrez, págs. 7-117.

(2) *Cervantes y la Universidad de Osuna*, pág. 806, t. II, Madrid, 1899, del *Homenaje a Menéndez y Pelayo en el año vigésimo de su profesorado. Estudios*

Al dividirse, en 1582, las provincias agustinianas de Andalucía y Castilla, Fray Diego de Zúñiga pasó a esta última, dejando de residir en Osuna e instalándose en Toledo, donde parece que vivió hasta su muerte, que tampoco se sabe con exactitud cuando acaeció; pero que debió de ser en 1597 ó 1598.

Se ha creído que este Fray Diego de Zúñiga declaró en el primer proceso que abrió el Santo Oficio contra Fray Luis de León, y que fué recusado por éste; pero Fray Conrado Muiños probó que el Fray Diego de Zúñiga que figura en tal proceso no es el filósofo de quien estamos tratando, sino otro fraile agustino omónimo de aquél (3).

En la Orden agustiniana desempeñó Zúñiga cargos muy importantes: visitador de Andalucía en 1573 y definidor provincial en 1576, 1586 y 1595.

II. Nota bibliográfica.

Al dedicar al Papa Clemente VIII la *Philosophiae prima pars*, da el mismo Zúñiga la relación de sus obras hasta entonces publicadas, que, con la antes dicha, constituyen toda su bibliografía impresa: «Sub eius nomine [se refiere a Don Felipe II] exierunt commentaria illa, quam dico, via confecta in eos libros, qui difficiliores habentur in Job, et Zachariam. Quos anté nemo, vel Latinus, vel Haebraeus, vel Graecus literaliter declaraverat. Tres preaeterea libros in omnes huius temporis Haereticos, qui planum facerent, quantum totam Theologiam in primis necessariam percalluisem» (4).

Puédense dividir las obras de Fray Diego en tres grupos: escriturarias, apologéticas y filosóficas.

OBRAS ESCRITURARIAS.

Como dice el propio Zúñiga al dedicar a Don Felipe II el comentario a la profecía de Zacarías, tuvo el proyecto de comentar todos los libros de la Santa Biblia, cotejando las ediciones y textos de

---

de erudición española. En la página 3 del apéndice al estudio susodicho aparece, en facsímile, la firma de Fray Diego de Zúñiga entre la de algunos escritores, hijos de la Universidad de Osuna, en testimonio de agradecimiento al fundador de tal escuela.

(3) En la obra antes citada.

(4) Folio 2 v., sin numeración, de la edición de Toledo, de 1597.

mayor autoridad: «Quod si meam tibi in hac re solertiam et industriam probavero, expedita atque distincta Deo iuvante commentaria edam in universos libros sacrosanctos, non alterius tantum ut plerique faciunt editionis ratione habita, sed tribus inter se collatis Haebraea, Latina, Vulgata et Graeca septuaginta interpretum, quae praeter caeteras magnam auctoritatem habent, quod hactenus nullus, praeter Divum Hieronymum, praestitit interpres» (5). No obstante, Zúñiga no comentó más que los libros de Zacarías y de Job.

In Zachariam Prophetam, commentaria. Obra impresa primeramente en Salamanca, por Matías Gast, en 1577 (6).

Dice Zúñiga, en la dedicatoria de esta obra a Don Felipe II, que estos comentarios son sus lecciones en la cátedra de Biblia, y que en la redacción de los mismos puso gran empeño y trabajo. Transcribe uno a uno los catorce capítulos del Profeta; y, después de cada capítulo, va explicando versículo por versículo y, a veces, dentro de un mismo versículo, frase por frase, el texto sagrado.

El mérito principal de estos Comentarios está en lo que muy acertadamente señaló Alfonso Ayllón, profesor de la Universidad de Osuna, en la carta prólogo que abre paso al libro. Es la profecía de Zacarías uno de los libros santos más difíciles de explicar. Nace principalmente esta dificultad de estar lleno de tropos y alegorías el lenguaje del Profeta. Por esto, para ser entendido y declarado convenientemente requiere un conocimiento exacto de las sentencias y frases de la profecía de Zacarías y de otros muchos libros bíblicos, a fin de poder hallar de este modo, por la comparación y el cotejo de unas locuciones con otras, el sentido genuino de las frases. Zúñiga logró hacer una exégesis tan perfecta, que, donde otros fracasaron, él, como dice Ayllón: «populariter plausibiliter et consentanee et cum tanta trium linguarum convenientia et concordia, omnia explanantur, ut alia aliam interpretari et illustrari dicas» (7). A veces, Zúñiga se aparta en su exégesis del parecer de escriturarios de tal renombre como San Jerónimo y Vatablo. En suma, como aseguró el Padre Alfonso de Sandoval, jesuíta y profesor de Teología, Zúñiga comentó esta profecía de tal modo que «Sanctum Zachariam prophetam alioqui difficilimum praeclare explicat, et satis facilem reddit» (8); y como escri-

(5) Folio 3 r., sin numeración, de la edición de Salamanca, de 1577.
(6) Tengo en la mano el ejemplar de esta primera edición que guarda la Biblioteca de la Universidad de Salamanca con la signatura: 1-4-7-54. Perteneció a la librería del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca.
(7) Folio 2 r., sin numeración. Ed. cit.
(8) Folio 1 v., sin numeración. Ed. cit.

bió Fray Juan Gregorio Satorre, provincial de los agustinos de Aragón, estos comentarios son de doctrina admirable, de erudición inaudita y de artificio «pene divino» (9), y de tal mérito y perfección que «nihil in hoc opere inveniri, quod prestantius, excelentius, ac preciosius a quovis erudito ac docto viro concipi aut desiderari possit» (10).

In Job commentaria. Se imprimió por primera vez este libro en Toledo, por Juan Rodríguez, en el año 1584; y también está dedicado a Don Felipe II.

El modo de proceder Zúñiga en este tratado es el mismo que el de los comentarios al Profeta Zacarías: transcribe los cuarenta y dos capítulos del libro de Job; y, después de finalizar cada uno de ellos, los comenta versículo por versículo.

También en estos comentarios salió Zúñiga triunfante de los muchísimos obstáculos que entorpecían su camino; y declaró magistralmente el libro de Job, que es asimismo de los de más difícil interpretación del Antiguo Testamento. Fray Diego, no sólo expone el sentido literal y el histórico del texto sagrado, sino principalmente su significación moral y ascética, pues el Espíritu Santo quiso, sin duda, inspirar este libro para que sirviese de guía a la paciencia cristiana en las muchas adversidades de esta vida miserable. El jesuíta Padre Alfonso de Montoya señala como los méritos más sobresalientes de estos comentarios: «Tum quod viderim in eis literalem sensum literaeque contextum explicari optime. Tum praeterea quia vulgata translatione religiose servata cum Hebraica, Chaldaica et septuaginta interpretum conversione consentiunt» (11).

Una novedad curiosísima tienen estos comentarios. Al llegar al versículo sexto del capítulo noveno, en donde Job, respondiendo a Baldad Suhites, decía, refiriéndose a Dios: «Qui commovet terram de loco suo et columnae eius concutiuntur», parece que Zúñiga defendió el sistema de Nicolás Copérnico, porque con él se explica mejor que con el de Ptolomeo cómo el poder de Dios conmueve la tierra y hace estremecer las bases y apoyos en que ésta se funda. Es una lástima no poder conocer íntegramente el desarrollo del pensamiento de Zúñiga, porque el ejemplar que manejo está mutilado en virtud del

---

(9) Carta a Fray Diego de Zúñiga, fechada en Valencia el 1 de abril, pero sin expresar el año. Va al comienzo de los comentarios de Zúñiga al libro de Job. Fol. 3 r., sin numeración, de la edición de Toledo de 1584.

(10) Loc. y ed. cits., fols. 3 v. y 4 r.

(11) En la censura del libro. Fol. 1 v., sin paginación. Ed. cit.

decreto de la Inquisición. En la página 205, después de transcribir el versículo consabido, comienza Zúñiga la explicación del mismo, diciendo «Ponit [se refiere a Job] alium Dei effectum ad eius summam potentiam cum infinita sapientia coniunctam demonstrandam...» No sigue más, porque está cortado el resto de la hoja; y lo que de ella queda correspondiente a la página 206, lo mismo que las ocho primeras líneas y parte de la novena de la página 207, se halla fuertemente tachado con tinta, encima de la cual vertieron polvos, que se adhirieron tanto a la tinta, que hacen imposible la lectura de estos trozos (12).

Vuelve Zúñiga a hablar del sistema de Copérnico al tratar «De totius mundi constitutione», en el capítulo V del libro IV de la *Physica* (13), cuarto tratado de los que incluyó en la obra *Philosophiae prima pars*, de la que luego me ocuparé.

Esta aceptación del sistema de Copérnico antes de que la Universidad de Salamanca le admitiera en sus enseñanzas, y cuando los hombres cultos aun vacilaban, es un mérito insigne de Fray Diego de Zúñiga (14).

OBRA APOLOGÉTICA.

DE VERA RELIGIONE IN OMNES SUI TEMPORIS HAERETICOS [se refiere a los tiempos del Autor], LIBRI TRES. Obra impresa por vez primera en Salamanca, por Matías Gast, en 1577; y dedicada al Rey Don Felipe II.

En el capítulo I del libro I da Zúñiga puntual noticia de cuál fué su propósito al escribir este tratado, y de lo que esto es y contiene. Pretende Fray Diego tomar parte en la lucha que por dondequiera ve emprendida contra la Iglesia de Cristo, para defender a ésta y a la verdad: porque, ¿cómo es posible callar cuando tantos hombres pérfidos hablan?; y ¿cómo no escribir cuando todo el orbe está lleno de

(12) Los poseederes del ejemplar de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, no sólo expurgaron el libro conforme al mandato del Santo Oficio, sino que cuidaron de hacerlo constar en varias notas puestas en la portada, y que van debidamente suscritas.

(13) Véanse los folios 229 v. a 231 r. de la edición de Toledo en 1597.

(14) Téngase en cuenta que Zúñiga aceptó la teoría de Copérnico bastante antes del año 1584 en que están impresos estos comentarios, pues la licencia real para la impresión de la obra está firmada, por Don Felipe II y el Secretario Mateo Vázquez, en Madrid a 14 de marzo de 1579. Vid. el fol. 1 r., sin numeración. Ed. cit.

libros de hombres malvados? Cierto es, dice Zúñiga, que muchos varones cristianísimos y sabios han escrito agudamente contra estos enemigos de la Fe cristiana; pero, no obstante, Fray Diego quiere tomar parte en esta empresa, aunque tenga que decir menos de lo que siente y quisiera. Zúñiga trata de refutar, no estos o aquellos herejes particulares, sino a todos los que habían aparecido en la Iglesia de Dios desde Lutero hasta el año en que escribía, 1576. No se dirige contra los infieles, sino sólo contra los herejes protestantes. Por esto funda sus raciocinios en los criterios y fuentes de verdad que los protestantes admiten: las Sagradas Escrituras, los concilios, la tradición, los testimonios de los santos, y las razones y demostraciones sacadas de principios y verdades ciertos de las ciencias naturales. Aunque el Protestantismo había dado origen a multitud de sectas y fracciones («ita ut centum et duae de viginti sectae distinctae extiterit», dice Zúñiga (15), no las coloca al combatirlas en orden alfabético, porque este procedimiento no arroja luz ninguna sobre las cosas, sino que las agrupa según la conexión racional de estas sectas, según las doctrinas que defienden. De este modo divide la obra en tres libros, subdividios, a su vez, en varios capítulos. En el libro I trata de la fe, fundamento necesario de la Religión. En el II muestra que no basta al cristiano con sola la fe, sino que también son necesarias las obras; y, por esto, discurre sobre éstas. En el III prueba que ni aun la fe y las obras son suficientes, sino que son indispensables asimismo los sacramentos; y habla de cada uno de ellos. De todo trata, no agotando la materia, sino solamente en la medida que es necesario para combatir y refutar a los herejes protestantes. Es, por consiguiente, la obra de Zúñiga un tratado de apologética, una controversia contra el Protestantismo.

¿Acertó Zúñiga a realizar su propósito? Nada mejor para saberlo que conocer el juicio que de este tratado formaron los contemporáneos, a los que principalmente se dirigía. Los profesores complutenses Doctores Villalpando, Trugillo, Torres y Fray Pedro de Uceda, dicen del libro consabido: «Observavimus in super multa in eo notatu commendationeque dignissima. Nam et artificio singulari totius operis series texitur, ex sacris etiam literis argumenta legitimo germanoque sensu deprompta, dexteritate summa proferuntur, ex intima quoque philosophia naturali petitae rationes haereticum adversasarium illigant et revinciunt» (16). El Padre Alfonso de Sandoval, pro-

(15) Libro I, cap. I, pág. 4, col. 1.ª Ed. cit.
(16) Censura de la obra. Fol. 1 v., sin numeración. Ed. cit.

fesor de Teología en el Colegio de la Compañía de Jesús de Madrid, piensa que en esta obra Zúñiga: «Haereticos item atque haereses acerrime impugnat et refellit. Interdum testimoniis sacris, quibus opportune semper utitur... interdum rationibus e media philosophia naturae ac morum petitis...» (17). Por último, el profesor ursaonense Alfonso Ayllón no dudó en escribir: «tres illae partes quae in dicendo maxime dominantur, inventio, dispositio, et elocutio, sic toto in opere eminent, ut utram magis rem eius auctor velit, religionem ne protegere, et pro vera pietate depugnare, an orationis ubertatem, et ornatum ostentare, et plane Romanam eloquentiam profiteri, nescias» (18).

Aunque el criterio con que Zúñiga escribió esta obra es principalmente teológico, y teológico es el tratado, hay, no obstante, en él trozos y capítulos interesantísimos para el filósofo.

En el capítulo IV del libro II trata de la existencia del libre albedrío en el hombre. Nada hay, dice, tan notorio y tan claro como que hacemos lo que queremos, y no hacemos lo que no queremos; y, según dice Aristóteles en los *Tópicos*, con los que dudan de la existencia del libre albedrío se ha de discutir, no con razonamientos, sino con látigos y palos, porque su estulticia es tan grande que niegan lo que tienen en su potestad y en su mano.

Niegan el libre albedrío en el hombre, supuesta la caída original, Lutero, Melancton, Bucer, Calvino..., siguiendo en esto a los bardesanes, a los maniqueos...

El libre albedrío humano pende, no sólo de la voluntad, sino también de la razón: pues versa sobre aquello sobre lo que recae el consejo y la deliberación. De aquí que se afirme que el hombre es libre porque está dotado de razón y puede como disputar interiormente sobre el bien y el mal. En cuanto que la razón presenta a la voluntad varios bienes que ella puede escoger, la voluntad es libre. Por esta misma causa, los brutos no son libres, porque carecen de razón que confiera y discurra sobre el bien y el mal que se halla en los términos contrarios; y por esto las bestias obran siempre en el mismo sentido y según lo tienen prescrito por la naturaleza, porque no ven la razón de bien que puede existir en lo contrario de aquello a que les inclina la naturaleza; no conocen la totalidad del ser de las cosas, sino sólo lo singular de las mismas; no perciben toda la razón de bien, sino sólo el bien que tienen delante de los sentidos. El hombre, en cambio, en cuanto sér racional, discurre sobre la totalidad de la razón

(17) Censura de la obra. Fol. 1 v., sin numeración. Ed. cit.
(18) Carta prólogo. Fol. 2 r., sin numeración. Ed. cit.

de bien, advierte la razón de bien que existe en los términos contrarios sobre los que puede versar la elección, y escoge lo que libremente quiere, es libre. Si el hombre escoge lo malo es siempre en cuanto lo estima, equivocadamente, como bueno; y si elige lo menos bueno, desechando lo mejor, sólo es en virtud de la equivocación o perversión del juicio. Lo que en realidad de verdad es mejor, lo enseña la naturaleza o la buena doctrina. Así, pues, la voluntad y el arbitrio corresponden y se equiparan a la mente y a la razón; y así como la mente versa sobre los primeros principios que no requieren raciocinio para que asintamos a ellos, y la razón, sobre las conclusiones que se desprenden de aquellos principios mediante el raciocinio, así la voluntad versa sobre el fin, y el arbitrio sobre los medios conducentes al fin.

Conocida la naturaleza del libre albedrío, preséntase la cuestión de si el hombre tiene facultad natural de discutir sobre lo que ha de hacer, sobre si se ha de inclinar a una u otra parte. Es indudable que diariamente delibera el hombre sobre lo que ha de hacer u omitir; y que en todos los términos sobre los que puede recaer la elección puede verse una razón de bien: luego el hombre es libre, y tiene en su potestad anteponer uno de los bienes propuestos al otro, escogiendo aquél y rechazando éste. La libertad va unida a la facultad que posee el hombre de discurir y razonar sobre la bondad de los términos opuestos, y de comparar y conferir las razones que abonan a cada uno de ellos. Por consiguiente, la libertad es una consecuencia de ser el hombre racional y de poder conocerlo todo. Los brutos no tienen libertad: porque no tienen inteligencia, es decir, porque su facultad cognoscitiva es limitadísima y no se extiende a percibir toda clase de bienes, esto es, todos los que pueden darse en los términos opuestos sobre los que verse la elección, sino uno sólo de ellos, y ese es el que apetecen necesariamente.

Prueba Zúñiga teológicamente la existencia del libre albedrío en el hombre con muchos textos de las Sagradas Escrituras: que dan al hombre la facultad de elegir, que afirman que hay muchas cosas que está en la potestad humana el hacerlas espontánea y voluntariamente o no, que aseguran existir muchos acontecimientos *praeter voluntatem Dei*, esto es, sólo por el querer del hombre; que Dios manda en la Santa Escritura a los hombres unas cosas, les veda otras, a unas les exhorta, y de otras procura retraerles..., operaciones que no tendrían explicación ni razón de ser si el hombre no pudiera obrar de otro modo sino de aquél como obra.

Prueban, también, la existencia del libre albedrío el existir las leyes y las penas que imponen los jueces: porque no es justo castigar ni premiar ni alabar sino a quien obra libremente. Lo mismo demuestran las exhortaciones, que sólo se dirigen a quienes gozan de libertad.

Testifican la existencia del libre albedrío en el hombre los santos padres griegos y latinos, y lo hacen de común acuerdo. Por último, el Concilio Tridentino anatematizó a quien afirmara que el hombre perdió el libre albedrío después del pecado de Adán, o a quien dijera que el libre albedrío humano es una ficción sin realidad.

Después responde Zúñiga a los argumentos teológicos de Lutero, Melancton y Calvino contra el libre albedrío. Entre ellos está el conocidísimo argumento: si se halla en nuestra potestad el hacer o no hacer una cosa, podríamos frustrar el conocimiento y la ciencia que en Dios preexiste respecto a tal acontecimiento. A esta objeción contesta Zúñiga de dos modos: indirecta y directamente. Si esta razón valiera para negar el libre albedrío humano, también debiera valer para negar la libertad a Dios. La ciencia divina puede dividirse en especulativa y práctica: la primera no puede quitar la libertad al hombre, porque no es ella la causa de las cosas; y la segunda tampoco quita la libertad al hombre, porque la ciencia práctica divina ordena y dispone las cosas libres de modo que se efectúen libremente.

Mas para declarar perfectamente la naturaleza y fuerzas del libre albedrío es preciso saber exactamente sobre qué acontecimientos versa: ¿sobre los pasados, los presentes o los futuros? Erraron muchos autores afamados pensando que nuestro libre albedrío versa sobre las cosas presentes, de modo que cuando el hombre obra, roba, por ejemplo, puede no obrar, no robar. Así opinó, v. g., Fray Domingo de Soto en sus comentarios manuscritos a la *prima secundae* de la *Summa*. Zúñiga rechaza esta doctrina por muchas razones, a saber:

Primera: Contradice a Aristóteles, quien, en el capítulo VII del libro *De enuntiatione*, enseña que sólo las proposiciones de tiempo futuro pueden caer a una u otra parte; pero no las de tiempo pasado, según es manifiesto, ni las de tiempo presente, porque en el momento en que las cosas son, ya son infrustrablemente; y, por esto, juzga que la discusión acerca de lo que puede suceder o no, es siempre de lo futuro.

Segunda: (19) El presente es un instante indivisible, en el cual no se puede separar algo anterior ni posterior a él; y, por esto, lo que ya

(19) Vid. págs. 114-125. Ed. cit.

es, en el instante presente indivisible en que es, no puede dejar de ser; de lo contrario algo podría simultáneamente ser y no ser, lo cual repugna sin duda. Si las cosas, en el instante presente no pueden ser de otro modo de como son, no pueden mudarse y ser de otra suerte que como son. Luego el libre albedrío no puede versar sobre lo presente, sino sobre lo futuro.

Tercera: Tenemos libertad respecto a aquel momento sobre el que versan la deliberación y el consejo; y este momento es el futuro, no el presente. El que lo que de presente acontece no pueda dejar de ser como es, no quita al hombre la libertad: porque antes de realizar de presente un acto, y cuando éste fué meramente futuro, fué libre, y el hombre tuvo en su potestad el realizarle o no (20).

Por último, Zúñiga prueba teológicamente, con textos bíblicos, contra Lutero, que hay futuros contingentes, esto es, que no todo acontece necesariamente. Esto privaría de la libertad a Dios y al hombre; y destruiría la omnipotencia divina. También refuta Fray Diego las razones teológicas en que se apoyaba Lutero para establecer el fatalismo universal.

Al referirse a la opinión de Fray Domingo de Soto: el libre albedrío versa, no sólo acerca de lo futuro, sino también acerca de lo presente, tiene Zúñiga una frase sobre la famosísima distinción tomista: *in sensu composito et in sensu diviso*, que no quiero dejar de transcribir: «mirabile quiddam dicit [se refiere a Soto], vir caetera doctus et pius, in libro I de natura et gratia, cap. 16, quod quando re iam mihi Deus opem ad agendum praestat, ego possum renuere, atque non agere. Et quaedam addit de sensu, quem ille vocat composito atque diviso, quae minime intelligi possunt» (21).

Al tratar, en el capítulo XI del libro III, de si el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo están en la Sagrada Eucaristía, para refutar los errores protestantes sobre este dogma, expone Zúñiga el concepto filosófico de la cantidad. La esencia de la cantidad está en la disposición de las partes del cuerpo, de modo que esas partes no formen un solo todo *per se*, sino que unas de ellas sean distintas de las otras. Esta es la naturaleza intrínseca de la cantidad, lo esencial a ella y que es inseparable de la misma. Pertenece asimismo a la cantidad, aunque no es de su esencia, el distinguir las partes del todo

(20) Capítulo V, lib. II, págs. 125-128. Ed. cit.

(21) Libro II, cap. V, pág. 125, col. 2.ª Ed. cit. Véase también la doctrina de Zúñiga sobre el libre albedrío que va expuesta en el cap. I del lib. II de la *Physica*, cuarto de los tratados de la obra *Philosophiae prima pars*.

corpóreo en relación al lugar, de suerte que esas partes distintas estén colocadas en lugares distintos también. Esta última exigencia de la cantidad no es tan inseparable de ella como la anterior, sino que es posible para Dios el hacer que lo que posee cantidad no se halle en un lugar; y que, aun estando en un lugar, éste no tenga razón ninguna respecto a la cantidad, de modo que las partes del cuerpo no estén dispuestas y extendidas en el lugar (22).

La obra filosófica de Zúñiga, y la más interesante para nuestro objeto, es la que vamos a estudiar en el párrafo siguiente.

III. El Tratado «Philosophiae prima pars».

En el año 1597 salió a luz de las prensas de Pedro Rodríguez, en Toledo, un tomo en folio menor, impreso a dos columnas, cuyo título decía así: DIDACI A STUNICA, EREMITAE AUGUSTINIANI, PHILOSOPHIAE PRIMA PARS, QUA PERFECTE ET ELEGANTER QUATUOR SCIENTIAE METHAPHYSICA, DIALECTICA, RHETORICA ET PHYSICA DECLARANTUR. AD CLEMENTEM OCTAVUM PONTIFICEM MAXIMUM (23).

En esta obra toma Zúñiga la Filosofía en un sentido enciclopédico, como ciencia que tiene por objeto la verdad en general: «Philosophia, igitur id tantum amplectitur, quod ad dicendum et explanandum proponimus. Est autem philosophia, facultas inveniendi, contemplandique veritatem, quare tan late patet philosophia quam veritas» (24).

En la dedicatoria al Papa Clemente VIII da a conocer Fray Diego de Zúñiga que se propone satisfacer una necesidad entonces sentida por todos los aficionados a la Filosofía: poseer un tratado que explicara esta ciencia guardando los límites propios de ella y sin entrometerse en la jurisdicción de ninguna otra disciplina, tratado que, a la vez, estuviera escrito en lenguaje correcto y clásico. Trazó Zúñiga su plan, dividiendo el tratado en tres partes, en las cuales pensaba estudiar todas las disciplinas que a la sazón se incluían en la Filosofía, con la sola excepción de la Historia. En la primera parte, única publicada y que es la que contiene el volumen que estoy examinando, expone Fray Diego cuatro disciplinas: Metafísica, Dialéctica, Retórica y Física.

---

(22) Página 310. Ed. cit.

(23) Me valgo del ejemplar de esta primera edición, perteneciente a la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura: 1-38-7-18.

(24) Capítulo II, lib. I, fol. 2 r., col. 2.ª Ed. cit.

La Metafísica la estudia Zúñiga en cuatro libros, en los que trata del sér real, sus propiedades trascendentales y su cognoscibilidad; del sér de razón, los universales (género, (25) diferencia, propio y accidentes); de lo que es *per se* y *per accidens;* de cómo del género y de la diferencia resulta un sér; del todo y de las partes; de las causas, de los principios y elementos; de la naturaleza y de lo necesario; de lo que es *per accidens* y sus causas; de lo contingente; de lo que acontece en las cosas; de la fuerza y la acción; de lo idéntico y lo diverso; de los contrarios; y de los géneros supremos o categorías de las cosas.

La Dialéctica la estudia Fray Diego en otros cuatro libros, en los que va analizando el nombre, el verbo, la oración, la enunciación y sus clases y propiedades: exposición, equipolencia, conversión; el raciocinio; el silogismo (formas, modos..., de éste); la inducción; el ejemplo; la demostración; la ciencia; lo probable; la opinión; el silogismo probable; los sofismas; la oración o discurso y sus partes: exordio, narración, confirmación y peroración; el método para declarar las ciencias; la explicación poética de las cosas, y la tragedia y la comedia.

La Retórica comprende tres libros, dedicados a las palabras, tropos, figuras...

La Física abarca once libros, sobre la materia, la privación, la forma, la causa eficiente, el fin, el movimiento, la acción y pasión, la naturaleza, el tiempo, el lugar, el vacío, lo infinito; la comparación entre los distintos movimientos; el origen del mundo; el primer motor; los cielos, astros, elementos...; el principio y muerte de las cosas y sus causas; los elementos; la mudanza de las cosas; la mixtión, putrefacción... de los cuerpos; los fenómenos metereológicos; el alma humana; los sentidos internos y externos; la razón o inteligencia; la voluntad; la inmortalidad y número de las almas; la vida y la muerte; la juventud y la ancianidad; el sueño, la vigilia y los ensueños.

Como se ve, Zúñiga escribió de toda la Filosofía, excepto de la parte moral.

Al exponer no se adapta el Filósofo agustino al método escolástico, sino que trata los asuntos según un procedimiento enteramente moderno, como pudiera hacerlo un escritor de nuestros días. Por esto, las cuestiones batallonas en la Escolástica, como la distinción entre la esencia y la existencia, las resuelve en dos palabras y acudiendo al mismo significado de los términos.

Para que el lector juzgue por sí de todo esto, le voy a ofrecer un

(25) Como luego veremos, Zúñiga no admite a la especie como uno de los universales.

resumen de cómo, en los capítulos V y VI del libro I, estudia y resuelve Zúñiga el problema crítico de la verdad de los conocimientos humanos. Y escojo precisamente estos capítulos porque en ellos presenta Fray Diego una relativa novedad, ya que no era corriente entre los escolásticos del siglo XVI detenerse mucho en esta cuestión.

La Filosofía primera o Metafísica trata de los principios y verdades comunísimos a todos los séres y que afectan a todas las ciencias. Necesita por ello, para fundamentar bien su eficacia y para defenderse de los ataques que le dirigen muchos adversarios, estudiar si la verdad, que se extiende tanto como el sér, existe; si lo verdadero puede ser conocido. Sobre esto es preciso discutir, no ya con bárbaros sofistas y con hombres obtusos, sino con varones agudos y cultos.

La escuela de Platón se llamó Academia, y sus discípulos académicos. Después de Espeucipo y de Venócrates, primeros discípulos de Platón, siguieron la doctrina de éste Polemo, Crates y Crantor. Discípulo de Polemo fué Arcesilao, hombre de ingenio agudo y sutil, fundador de la Nueva Academia, llamada así para distinguirla de la escuela inmediata a Platón, que se denominó Antigua Academia. Discípulo de Arcesilao fué Lacides, de éste lo fué Evandro, de éste Egisemo y de éste Carneades, quien defendió la Nueva Academia, tuvo muchos secuaces y con su ingenio y elocuencia logró dar vida y vigor a esta escuela. A ella perteneció también Cicerón, padre de la elocuencia y varón de ingenio admirable, que expuso con estilo y elegancia asombrosos las doctrinas académicas.

Eran muchos los filósofos que no se atrevían a disputar con los académicos porque, como éstos negaban todos los principios y no asentían a ninguno, la discusión resultaba imposible e inútil, pues ella reclama que los contendientes convengan en algo. Pertenece, sin duda, a los sabios dar razón de sus doctrinas; pero la explicación y defensa de los principios fundamentales de todo conocimiento y ciencia, es propia del metafísico. Algunos, al discutir con los académicos, no examinaban los fundamentos más firmes en los que éstos se apoyaban; y en ello hacían mal, porque parecen como vencidos por tales argumentos y sin tener solución que darles. Además, no es posible juzgar acertadamente si no se oyen y ponderan los fundamentos de todos los contendientes. Otros se encogen ante esos argumentos, y no se atreven a asentir más que al principio clarísimo y evidentísimo: cualquiera es o no es; y cuando los académicos les urgen para que le apliquen a algo, no se determinan a hacerlo por temor a equivocarse. Esta conducta supone un triunfo para los académicos.

Nosotros, dice Zúñiga, examinaremos las principales y más eficaces razones de los académicos.

He aquí los principales fundamentos de los académicos: Es impropio del varón sabio equivocarse y errar, de cualquier modo que sea. Debe, pues, el sabio evitar a toda costa el error y la equivocación; y, para ello, no debe asentir a nada. Sólo debe asentirse a lo verdadero; pero como lo verdadero está oculto y no puede conocerse en modo alguno, el sabio no debe asentir a nada.

A esto contesta Zúñiga que, a veces, es tanta la evidencia y claridad de la verdad que es imposible no percibirla. Esta evidencia llega a los sentidos y a la razón. ¿Qué puede haber más claro que la existencia de la luz con la que vemos por los ojos que esto es blanco y aquello negro? Lo mismo puede decirse de los objetos y conocimientos de los demás sentidos externos e internos. ¿No será, pues, lícito asentir a que esto es blanco, aquello dulce, esotro áspero, lo de más allá bien oliente y lo de más acá sonoro? ¿Será cierto que no conocemos que aquello es un hombre y esto un perro, que aquel es mi padre y aquella mi madre y éste mi caballo? Como lo hacía Crisipo, hay que decirles a los académicos que ninguno de ellos saben si son hombres u hormigas.

Y no sólo respecto a los conocimientos sensibles, sino también respecto a los intelectuales existe para nosotros claridad y evidencia. ¿Puede haber claridad y evidencia mayores que aquellas con que conocemos que cualquiera cosa es o no es, y que el todo es mayor que sus partes? ¿Rechazaremos, despreciaremos y no prestaremos asentimiento a las demostraciones aritméticas y geométricas, tan exactas y convincentes?

Por último, el principio fundamental de los académicos destruye toda Filosofía, mata todas las artes y disciplinas, y hasta hace imposible la vida humana. ¿Qué sabio es ese a quien cuida y libra de error la Nueva Academia, que nada sabe ni conoce? Queriendo librar del error inducen a innumerables errores.

Veamos ahora los motivos por los cuales los académicos quitan el valor y la eficacia demostrativa a la claridad y evidencia mayores. La envidia que padecen les hace querer destruir lo que es evidentemente verdadero. Aparte de las opiniones de varones sabios, que creen serles favorables, establecen cuatro fundamentos principales para sostener que no debemos asentir a nada.

Primero: Algo visto y conocido es falso. Por ejemplo: el remo introducido en el agua, aunque esté íntegro, parece roto y quebrado.

Etcétera. La semejanza de los objetos equivoca muchas veces a los sentidos. ¿Quién distinguirá un pelo de otro pelo, por ejemplo, o un sello estampado en cera de otro semejante?

Segundo: Lo falso no puede ser conocido: porque lo que es falso no es verdadero; y lo que no es verdadero no puede ser conocido, ya que lo verdadero es precisamente lo que puede conocerse y lo que no engaña a quien le conoce.

Tercero: Entre los objetos que se ven no puede existir la diferencia de que unos puedan ser conocidos y otros no: porque entonces estos objetos diferirían entre sí grandemente, lo cual no es admisible.

Cuarto: Ningún objeto verdadero existe que no tenga algo falso correspondiente a él y algo falso que no se diferencia de lo verdadero; y, por esto, si, como se vió, lo falso no puede ser conocido, tampoco podrá serlo lo verdadero.

Todo el interés y todos los argumentos de los académicos tienden a deshacer la evidencia. Esta se halla o en los sentidos o en la razón. Prueban los académicos que nada es evidentemente verdadero para los sentidos porque éstos no ven ni perciben nada de lo que es, ni perciben ni ven nada de lo que no es. Para justificar esto, hablan de muchas cosas que son falsas y que, sin embargo, aparecen como si fueran verdaderas.

Para responder a estas razones de los académicos explica Zúñiga cómo se verifican las equivocaciones en los distintos casos concretos de conocimientos sensibles que en apoyo de su tesis aducen los académicos, sin que esto suponga imposibilidad en el hombre para conocer la verdad por los sentidos. Es cierto que el hombre más sabio puede errar y equivocarse alguna vez, porque no distinga lo verdadero de lo falso en los hechos sensibles. En esto no puede haber controversia. Pero de aquí no se sigue que esto ocurra siempre, y que el hombre no pueda conocer la verdad por medio de los sentidos.

A continuación responde Zúñiga a los reparos con que los académicos pretenden destruir la evidencia en los conocimientos intelectuales, intentando demostrar que es imposible al hombre conocer evidentemente la verdad por medio de la inteligencia. Prueba Zúñiga cómo esos razonamientos escépticos son capciosos. He aquí algunas de esas respuestas.

Son evidentes los principios: todo lo que se enuncia, esto es, que se afirma o se niega, es verdadero o falso; cualquiera cosa es o no es; es imposible que algo sea y no sea a la vez. Contra estos principios, los escépticos argumentan así: Cuando miento, ¿digo lo verdadero

o lo falso? Si afirmo lo primero, incurro en un absurdo: porque, ¿qué absurdo mayor que afirmar que se dice la verdad cuando se miente? Si contesto lo segundo, ya digo la verdad: pues es verdad que miento cuando miento. Luego no es exacto que toda enunciación es verdadera o falsa, pues hay alguna que no es ni verdadera ni falsa. Del mismo modo, no es exacto que una cosa cualquiera es o no es. Pregunto: ¿Es o no es esto? ¿Dices lo que es falso? Si lo es, entonces es lo que es; pero lo que es es verdadero, pues el ser y lo verdadero son inseparables; y si es verdadero no es falso: luego no es falso lo que afirmas al asegurar que digo lo falso. Si no es lo que dices ser falso, no es: luego dices lo verdadero: luego lo que dices es, y, sin embargo, dices lo falso: luego siendo lo que dices, ¿por qué dijistes que no era verdad?

El signo, por razón de su propia naturaleza, no es ni existe por sí, sino por aquello que significa: pues su razón de ser es dar a conocer aquello de lo que es signo. Luego es ajeno a la naturaleza del signo el que se signifique a sí mismo y se tome por sí mismo. Si se abusa del signo y le obligamos a declararse a sí mismo, esto es, a ser signo de sí propio, ocurrirá alguna vez que al rechazar o negar mediante el signo algo distinto de él, se rechazará o negará al mismo signo de sí propio, y se afirmará y negará de sí mismo, lo cual es un modo de expresión intolerable y que debe evitarse a todo trance. Esto ocurre en los casos aducidos, como prueba de su tesis, por los académicos. Porque el mentir es un signo, que, por consiguiente, no puede significarse a sí propio: porque entonces, por una parte se pone y afirma, y por otra se niega; y por esto no significa nada estable y fijo, sino varias cosas ambiguas y tortuosas. En la discusión deben emplearse argumentos verdaderos y legítimos, nunca sofismas capciosos; y, por ello, si se afirma que alguien miente o que dice lo falso o que algo no es, es preciso acomodarse al significado corriente de las locuciones, y no dar a éstas una acepción distinta. Por faltar a estos preceptos, la Nueva Academia impugna, por ejemplo, el principio: una cosa cualquiera o es o no es, y rechaza, v. g., esta proposición: es necesario que mañana fulano viva o no viva, porque en realidad no existe necesidad alguna de que mañana ese hombre viva, ni tampoco de que no viva. Pero al hablar así, se da a las palabras, a los signos, un significado distinto del que en realidad les corresponde: porque no se aplica el término necesidad a ninguna de las dos partes de la disyuntiva separadamente tomadas, sino a las dos unidas y relacionadas, es decir, la proposición no significa que es necesario que maña-

na fulano viva o que es necesario que mañana fulano no viva, sino que significa sólo que necesariamente mañana fulano o vivirá o no vivirá.

Además de estos argumentos más difíciles, los académicos aducen otros varios en apoyo de su tesis. Recuerdan las distintas opiniones de los filósofos respecto a un punto cualquiera; y de la existencia de ellas sacan que todo es incierto y que nada verdadero puede ser conocido por el hombre. Pero de lo singular, nota Zuñiga, no puede concluirse legítimamente lo universal. Nos equivocamos muchas veces; pero no se sigue de aquí que nos equivoquemos siempre. En nada ayuda a evitar el error posible en los conocimientos la tesis de los académicos: el hombre no debe asentir a nada. Si este principio fuera útil para tal fin, ¿por qué no dicen que el hombre no debe pensar ni opinar en nada, sino dormir constantemente? Aseguran los académicos que en el gobierno de la vida se debe buscar y seguir lo probable, y que si nada hay que se oponga y vede el asenso a lo probable, debe prestarse este asentimiento. Pero, ¿cómo podrá llamarse sabio a quien nada sabe? Pues sin asentimiento a algo no hay ciencia posible, no se logra la verdad, todo se ignora. Pero replican los académicos que sola la investigación asidua de la verdad justifica el nombre de sabio. Mas, ¿no es necio y estultísmo investigar aquello que de antamano se sabe que no se ha de lograr nunca? Los académicos definen lo probable: lo que es verosímil o semejante a lo verdadero. Pero si jamás se ha conocido lo verdadero por hombre alguno, ni este lo puede conocer, ¿cómo dicen que lo probable es semejante a lo verdadero? Los conceptos relativos no pueden explicarse ni entenderse el uno sin el otro: el padre, v. g., sin el hijo, ni éste sin aquél: uno y otro se explican mutuamente. Así, una cosa semejante se explica y conoce por la otra. Declaren, pues, los académicos, si pueden hacerlo, si es posible conocer lo verosímil y a la vez ignorar lo verdadero

Otros filósofos piensan que todo es verdadero. Otros que es verdadero todo lo que se ve. Otros que nada es verdadero.

Nada nos manifiesta más claramente la verdad y la falsedad que la afirmación y la negación. Por esto, para refutar a los filósofos susodichos, Zúñiga se vale siempre de afirmaciones y negaciones.

No puede admitirse que todo sea verdadero, como sostiene Heráclito. Entonces serían verdaderas estas dos proposiciones: Pablo es hombre, y Pablo no es hombre; y se daría el absurdo de afirmarse del mismo sujeto, Pablo, los términos más opuestos: ser hombre y

no ser hombre. Pero si del hombre, Pablo, se predica con verdad lo que es más opuesto a su sér, también se afirmará de él lo que es menos opuesto a su naturaleza; y así se podrá decir con verdad: el hombre es madera, perro, etc., etc., todo lo que sea menos opuesto al sér del hombre que el no hombre. Pero todo esto es absurdo. Luego hay algo falso, todo no es verdadero. Contra los que defienden que todo es verdadero se ha de argüir *ad absurdum.*

Que no es verdadero todo lo que se ve, es decir, que las cosas no son todas cual aparecen, como pensó Protágoras, se prueba fácilmente. De ser verdad esto, cuando dos miran a lo lejos y uno ve que en lontananza hay un animal y otro no ve a ese animal, allí estaría y no estaría el animal: porque sería verdad lo que los dos ven. Del mismo modo, si alguien cree que yo estoy en lugar distinto de aquel en el que me hallo, y otro cree que estoy en otro distinto lugar, me hallaré a la vez en distintos lugares: pues será verdad lo que a los dos les parece, lo que los dos ven. Por otra parte, si la verdad, y por lo tanto el ser de las cosas, depende de la opinión que sobre ellas se tiene, aquellas cosas respecto a las cuales nada se opina, no serán. Además, una misma cosa parece a unos de un modo y a otros de otro. Por ejemplo: un manjar a unos sabe a amargo y a otros a dulce. Luego si las cosas son siempre cual parecen a los sentidos, el mismo manjar será a la vez dulce y amargo. No se ha de acudir, pues, solamente a los sentdios para juzgar de las cosas; de muchísimas sólo el alma puede juzgar, cual de la naturaleza de los séres, de los deberes, de los fines, etc.

Los académicos sostienen que nada es verdadero, o, al menos, que de ningún modo podemos conocer lo verdadero; y como se les combate y reduce al absurdo apoyándose en el principio de contradicción: es imposible que algo sea y no sea a la vez, ellos explican y entienden este principio del modo siguiente: No es necesario que una cosa sea o no sea, pues hay un medio entre la afirmación y la negación. Pero se equivocan grandemente, dice Zúñiga, porque no hay medio posible entre el ser y el no ser, ni entre la afirmación y la negación. Digan claramente los tales qué es eso intermedio entre la afirmación y la negación, entre el ser y el no ser. Si no se admite el principio de contradicción, fundamento de la Filosofía y de cualquiera disciplina, toda ciencia y todo saber perecen. Si nada es verdadero, tampoco lo será lo que ellos afirman al decir que nada es verdadero.

«Maneat igitur, concluye Zúñiga, et verum esse, a nobisque non

nihil plane et certe cognosci. Nihil tamen nobis certius est, quam fieri non posse eandem rem, simul esse et non esse» (26).

En prueba de lo que antes dije: que Zúñiga resuelve en dos palabras y con sencillez grandísima cuestiones muy discutidas entre los escolásticos, véase cómo soluciona Fray Diego asunto tan prolijamente discutido en la Escuela cual el de la distinción entre la existencia y la esencia en acto de las criaturas. Al finalizar el capítulo III del libro I de la *Metafísica*, en el que Zúñiga habla *de eo quod est*, del ente, nuestro Filósofo discurre así: Si el ser, la existencia, *id quod est*, no se acomodara a la íntima naturaleza de la cosa, sería oportunísima la cuestión de si el ser, la existencia, es en verdad algo distinto de la naturaleza o esencia de tal cosa; «sed cum esse, et id quod est rerum natura exigat, ridiculum est quaerere, utrum sit id quod est per aliud esse, vel per aliud id quod est distinctum, ab eo quod est aptum naturae rei... Res igitur unaquaeque in effectu est per illud esse, quod ante quam esset ad eius naturam pertinebat, serpit enim quod est per res universas, neque sine illo reperiri, neque intelligi possunt» (27).

IV. Doctrinas filosóficas de Zúñiga que ofrecen alguna originalidad de ideas.

En punto a novedad, tiene el tratado de Zúñiga ciertos extremos curiosos. Haré notar algunos de ellos.

METAFÍSICA.

En el siglo XVI era corriente estudiar la Metafísica después de todas las demás disciplinas filosóficas: la Dialéctica, la Física y el tratado *De anima*, y como la última de las partes de la Filosofía, exceptuando la Moral. Seguían en esto los escolásticos la autoridad de grandes filósofos, como Aristóteles, Avicena...; y se fundaban en un principio metodológico irrecusable: debe procederse de lo más fácil a lo más difícil, y como las cuestiones metafísicas son de suyo mucho más abstrusas y difíciles que las de las restantes partes de la Filosofía, es muy racional y muy conveniente estudiar la Metafísica

(26) Libro I, cap. VI, fol. 13 v., col. 2.ª Ed. cit.
(27) Folio 5 v., cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

al final, después de la Dialéctica, la Física y el tratado *De anima.*

Zúñiga, empero, no sólo estudia la Metafísica antes que todas las demás partes de la Filosofía, incluso que la Dialéctica, sino que justifica esta prelación discurriendo así: En toda ciencia o disciplina se debe estudiar primeramente aquello que es más universal y que, por lo mismo, está incluído en lo demás perteneciente a tal ciencia y que es menos universal. Este orden siguió muy cuerdamente Aristóteles en los libros *De physica auscultatione.* Si se invierte este orden ya no se tratan las cosas con el debido método y claridad. Esta norma debe seguirse al exponer en la Filosofía las cosas todas que pueden ser conocidas por el entendimiento humano; y, consiguientemente, se debe comenzar por la Metafísica, que considera lo más universal de todas las ciencias, que también es lo más claro de todas ellas: porque nada hay más perspicuo y fácilmente cognoscible que los géneros y conceptos supremos de las cosas. Nada conoce el niño antes que esos conceptos: cosa, algo, lo que es... Además, hay muchos conceptos en las demás ciencias y disciplinas que suponen y no pueden entenderse sin el conocimiento de la Metafísica; y esto ocurre aun en la misma Lógica o Dialéctica, pues en ella se incluyen cuestiones tan metafísicas como las de las categorías, los universales o las cinco voces de Porfirio, etc. El mismo Aristóteles mezcla en las ciencias distintas de la Metafísica mucho que pertenece a ésta o que la supone. Debe, pues, estudiarse la Metafísica al principio de la Filosofía y antes que todas las otras disciplinas filosóficas, incluso que la Dialéctica: «quoniam res illas tractat quae in ea conveniunt, in quibus reliquae artes et disciplinae positae sunt» (28).

No vale decir que la Dialéctica es el camino para alcanzar todos los conocimientos, y que, por esto, debe principiarse por ella, porque la recta razón pide que antes de caminar conozcamos el camino. Es absurdo pensar que antes de alcanzar cualquiera ciencia y conocimiento debe inquirirse el modo de saber. Si esta razón fuera eficaz, antes de la Dialéctica debiera explicarse la Dialéctica de la Dialéctica, para enseñar a adquirir esta disciplina. Para aprender ayuda muchísimo el buen maestro: que el que es tal lleva como por la mano a su discípulo en la adquisición de los conocimientos, y aunque el discípulo no vea ni sepa por dónde va, el maestro le conducirá a la verdad. Como dice Aristóteles, lo principal del maestro no es enseñar cómo se han de demostrar las cosas, sino demostrarlas; y aunque el

(28) Libro I, cap. III, fol. 4 v., col. 1.ª Ed. cit.

discípulo no entienda ni se dé cuenta del artificio de la demostración, basta con que entienda la demostración (29).

No era muy precisa cuando escribió Zúñiga la opinión de los filósofos sobre el objeto adecuado de la Metafísica. Para unos era el ente en toda su amplitud, tanto el ente real como el de razón. Para otros, el ente real, no el de razón; pero sí aquél en todo lo que su concepto abarca, tanto el ente *per se* como el ente *per accidens*. Para otros, el ente real, en cuanto ente real. Para otros, el sumo ente real: Dios. Para otros, lo inmaterial. Para otros, el ser en cuanto comprendido en las diez categorías aristotélicas. Para otros, la sustancia.

Según Zúñiga el objeto propio y adecuado de la Metafísica son las razones universalísimas comunes a todas las cosas. Como existen, dice, diversas cosas, hay también diversas ciencias: pues cada una de éstas pide un objeto distinto del de las demás. Sin embargo, hay unos géneros de cosas que abarcan y comprenden a todas las demás cosas que pueden ser objeto de cualquiera ciencia particular. Tratar de estas razones universalísimas, no pertenece a ninguna ciencia particular: pues lo que es común a todos los objetos no es exclusivo de ninguna ciencia particular. Luego existirá una ciencia especial que tenga por objeto esas razones universalísimas que convienen a todas las cosas, a fin de estudiarlas y explicarlas debidamente. Esta ciencia la llamó Aristóteles Metafísica, esto es, después de la Física o ciencia natural, porque escribió de ella después de haber tratado de las cosas físicas (30).

Aristóteles trató en la Metafísica de Dios y de las inteligencias al dividir la sustancia en sensible y mortal, sensible pero perpetua, e insensible e inmaterial; y, siguiendo en esto al Estagirita, en el siglo XVI se estudiaba a Dios en la Metafísica.

Zúñiga sostiene resueltamente, fundado en su doctrina sobre el objeto propio de la Metafísica, que el estudio de Dios y de los séres intelectuales no pertenece a la Metafísica: porque ésta trata de lo que es en cuanto que es, en sentido universalísimo; y Dios no es lo que es en sentido universalísimo, sino que es lo que es concretado en un modo de ser, lo que es infinito, inmenso, propiamente divino. Lo que es en sentido universalísimo, corresponde y se halla, no sólo en Dios, sino en todos los demás séres (31).

Pero si a Dios y a los séres puramente inmateriales no se les ha de estudiar dentro de la Metafísica, como es posible conocerles de algún

(29) Libro I, cap. III, fol. 2 v.-4 v. Ed. cit.
(30) Confróntese el lib. I, cap. II, fol. 2 v., cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.
(31) Véase el lib. I, cap. II, fol. 3, col. 2.ª Ed. cit.

modo por medio de la luz de la razón natural, ¿a cuál de las partes de la enciclopedia meramente racional, esto es, de la Filosofía en el sentido amplio que le da Zúñiga, corresponde este estudio? A una rama o ciencia especial que tenga por objeto estudiar a Dios y a los séres puramente intelectuales a la sola luz de la razón natural. Porque el estudio de estos sérès no puede corresponder a la Metafísica, por las razones dichas. No puede tampoco ser propio de la Física: porque, por su propia naturaleza, Dios y los séres puramente espirituales, ni penden del cuerpo, ni están unidos a él. Luego debe existir una ciencia que ex profeso estudie estos objetos, ciencia que carece de nombre, porque no está aun formada y distinguida respecto a las demás filosóficas. Zúñiga propone se denomine esta ciencia Teología natural: Teología, porque trata de Dios y de los séres inteligentes separados de toda materia; y natural, porque este estudio le realiza con solas las fuerzas de la razón natural (32).

Los escolásticos, fundados en Aristóteles, en Santo Tomás de Aquino y en casi todos los grandes doctores y maestros de la Escuela, entendían, en el siglo XVI, la bondad trascendental como perfección intrínseca del sér en cuanto dice relación de conveniencia y apetecibilidad a alguien. Por esto definían la bondad: *a posteriori*, quod omnia appetunt; y *a priori*, entitas et perfectio rei quatenus conveniens et appetibilis alicui est.

Zúñiga se opone resueltamente a tal concepto de la bondad; y refiere esta, no a la voluntad, sino al entendimiento. Llamamos buenas a las cosas, no porque las apetece la voluntad, sino porque la inteligencia las estima y juzga buenas. Hay muchas cosas buenas a juicio de la inteligencia y que por todos se llaman buenas, y que, sin embargo, la voluntad no las apetece ni ama, sino que las rehusa y odia. Consta esto claramente según el lenguaje castellano. Cuando alguien tiene mucha fiebre, decimos: tiene buena fiebre. Cuando un hombre ha recibido una gran herida, decimos: ha sido bien herido. Etcétera. Y, sin embargo, es evidente que nadie ama ni apetece la fiebre ni las heridas, etc., sino que odia y rechaza todo esto. No podrían decirse buenas estas cosas si la bondad implicara relación de apetecibilidad a la voluntad. La bondad es el sér en cuanto tiene todo lo que corresponde a su propia naturaleza, en cuanto es como

(32) Vid. el cap. II, lib. IV de la *Metafísica*, fol. 49 v., col. 2.ª y fol. 50 r., columna 1.ª Ed. cit. En el ejemplar que manejo se confundieron al encuadernarle, y pusieron estos pliegos intercalándolos con los del cap. IV del lib. I de la *Dialéctica*. Por esto, desde el fol. 64 pasa al 49.

debe ser. En este sentido puede decirse que son buenas la fiebre, la herida, etc., en cuanto no les falta nada para ser tales de modo perfecto. Esta perfección del sér corresponde apreciarla al entendimiento, no a la voluntad. Por esto sostiene Zúñiga que la bondad se refiere a la inteligencia, no al apetito. Las cosas son buenas en cuanto son como deben ser, en cuanto poseen íntegra y perfecta su naturaleza propia (33).

Desde Porfirio, todos los escolásticos admitían los cinco clásicos universales: género, especie, diferencia, propio y accidente. Zúñiga juzga que en esta enumeración sobra un miembro: la especie; de suerte que los universales sólo son cuatro: género, diferencia, propio y accidente.

Fúndase Fray Diego para sostener esto en que lo universal, para serlo, debe poseer una razón común a varios séres. Hay séres que poseen la plena razón de su respectiva especie y, sin embargo, son singulares, como ocurre con el sol, Adán antes de la creación de Eva, el ave fenix... Luego estos séres no son universales. Luego en la enumeración de los universales sobra la especie. Esto mismo indica Aristóteles en el capítulo III del libro I de los *Tópicos*. Además, la especie se aplica y conviene a muchos del mismo modo que el género: luego es la misma la naturaleza de la especie y la del género. La especie, por otra parte, sólo por orden al género puede tener realidad. En relación a los individuos, la especie no tiene razón de tal, sino de género. «His ergo de causis, quatuor tantum rerum universarum genera esse non dubito» (34).

También es curiosa la explicación que Zúñiga da para declarar cómo se distinguen la naturaleza y la hipóstasis, persona o individuo. La naturaleza indica solamente aquello que pertenece a la esencia de las cosas, nunca abarca los accidentes, que unas veces están y otras no están en la misma cosa. Los individuos son desemejantes entre sí; y esta desemejanza nace de los accidentes que en ellos existen. Así, pues, si se separa la naturaleza de los accidentes, se separa también de los individuos; y si se la encuentra en los accidentes, se la halla asimismo en los individuos. El individuo pertenece a la razón de persona, de hipóstasis. Según esto, la persona o el supuesto pide los accidentes o algo semejante que funde la distinción entre los séres de la misma naturaleza. La esencia o naturaleza rechaza todo lo que no pertenece a la razón común de los séres, e incluye en su concepto

(33) Libro I, cap. IV, fol. 7 v., cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.
(34) Folio 18 r., col. 1.ª Ed. cit. Véase todo el cap. III del lib. II.

únicamente las notas comunes a todos los séres que participan de ella. La desemejanza entre los individuos proviene de la desemejanza de los accidentes que a ellos corresponden.

De todo esto resulta claro cuál es la diferencia entre la naturaleza y el individuo, hipóstasis o persona. La naturaleza rechaza y no incluye en sí lo que pertenece a los accidentes, todo aquello que no va con la naturaleza donde quiera que ésta se halle. El individuo, hipóstasis, supuesto o persona, aunque por su propia entidad no requiera los accidentes, no los rechaza sin embargo, sino que los admite en sí sin dificultad. No obstante, Zúñiga no acepta que la humani dad (la naturaleza) y el hombre (el individuo, hipóstasis, supuesto o persona) se distingan porque el honbre supone aquellos accidentes que en él se hallan y sin los cuales no puede existir. Más aún: Fray Diego califica esta opinión de absurda: porque si ella fuera cierta, el hombre sería sér *per accidens*, como es *per accidens* músico o blanco, no sería hombre por su misma sustancia (35).

COSMOLOGÍA.

Aunque la controversia versó más sobre cuestión de palabras que de realidades, se discutió mucho entre los escolásticos cuál era el objeto propio de la Física o Filosofía Natural, lo que hoy se denomina Cosmología. Santo Tomás de Aquino, seguido por muchos, señala como objeto de esta ciencia al ente móvil. San Alberto Magno, al cuerpo móvil .El Maestro Duns Escoto, a la sustancia natural. Etcétera, etcétera.

Zúñiga fija como objeto propio de la Física o Filosofía Natural la sustancia corpórea. «Mihi vero commodius esse videtur, ut physicae substantia corporis particeps attribuatur, ut ei scientiae ex contraria parte respondeat, quae in substantia corporis ex parte posita est, ut totibus phylosophiae ratio per res universas et earum quasi formas procedat» (36). Rechaza Fray Diego las demás opiniones porque no expresan adecuadamente cuál sea el objeto de la ciencia susodicha. Ente móvil es término oscuro: porque la naturaleza del movimiento es algo recóndito y difícil de explicar. Además, ¿por qué se ha de decir que el objeto de la Física es el cuerpo móvil y no el cuerpo quieto, cuando el estudio de este último no pertenece menos a la

(35) Libro II, cap. VIII, fols. 20 v. y 21 r. Ed. cit.
(36) *Physica*, lib. I, cap. I, fol. 178 r., col. 2.ª Ed. cit.

Física que el de aquél? La Física trata de la sustancia corpórea, y nada hay en dicha ciencia que no verse sobre la sustancia corpórea o sobre algo referente a ella (37).

Uno de los problemas cosmológicos más difíciles de exponer bien y que más claramente trata Zúñiga es la explicación de lo que es la materia natural o primera: la que no nace al comenzar a ser las cosas ni perece cuando éstas dejan de existir.

Los primeros filósofos griegos resolvieron esta cuestión diciendo: unos que era el agua, otros que el aire, otros que el fuego y otros que los cuatro elementos. Pero se equivocaron evidentemente: porque todas estas cosas tienen una forma, y la materia natural o primera debe carecer de toda forma: porque todos estos elementos se extinguen, y la materia primera es inextinguible; y porque la materia primera debe hallarse en todos los cuerpos, y ni el agua ni el aire ni el fuego están *per se* y por su própia naturaleza en todos los cuerpos.

Aristóteles dijo lo que no era la materia, pero no declaró lo que ella era: pues, en el capítulo III del libro VI de la *Metafísica*, afirmó que según ella misma, la materia «neque quid, neque quantum, neque aliquid aliud eorum dicitur, quibus ens determinatur»; y aunque, en el capítulo IX del libro I de la *Física*, parece que pretendió declarar positivamente lo que es la materia: «Dico materiam primam subjectum uniuscujusque, ex quo fit aliquid, cum insit, non secundum accidens; et si corrumpitur aliquid, in hoc abibit ultimum», esta definición no se basa en lo que es propio y distintivo de la materia natural, sino en lo que es común a toda suerte de materia, o a la materia y a la forma. Lo único propio de la materia que esta definición expresa es la primera parte de la definición: la materia es el primer sujeto de quien se hace algo y lo último en que se resuelve cuando perece. Mas, aun respecto a este extremo es deficiente la noción peripatética: porque no declara qué sea eso primero en la formación de todas las cosas y eso último en la destrucción de todas ellas, que constituye el sér característico de la materia.

Santo Tomás de Aquino y el Maestro Duns Escoto sostienen que la materia natural o primera es mera potencialidad vacía de toda forma. Pero esto es inadmisible, a juicio de Zúñiga. Si la materia por sí es pura potencialidad y carece de toda acción, carecerá también de toda naturaleza; y si no tiene naturaleza, no puede ser sujeto ni potencia ni receptáculo ni materia. La materia *prima* es lo que subsiste y perma-

(37) Véase todo el capítulo citado.

nece en las transformaciones de los cuerpos: luego no puede ser pura potencialidad, nada: porque, ¿cómo puede permanecer intacto en medio de las mudanzas de las cosas lo que en sí es nada? Si la materia primera o natural sólo existe por la forma, perecerá a la vez que ésta; y nunca podrá ser la misma en todos los séres: porque las formas, de quienes se dice que ella recibe el ser, son distintas entre sí. La materia no puede ser pura potencia: porque de suyo es receptáculo de la forma, y lo que es receptáculo, de hecho y en acto, es algo.

Otros aseguran que la materia *prima* es sustancia, aunque imperfecta, pero yerran: porque nada puede ser sustancia si no es por la forma: luego si la materia *prima* es sustancia, ya tiene alguna forma, ya no es materia *prima*. Además, si la materia es, como dicen, verdadera sustancia, no puede ser imperfecta: porque en sí, y sin relación a otra cosa más perfecta, lo que es y en cuanto es, es perfecto.

Si, pues, la materia natural o primera no es pura potencia ni sustancia imperfecta, ¿qué es? La materia es verdadera cosa, es ser, es acción, es potencia respecto a todas las formas posibles en el cuerpo natural, pues todas ellas las puede recibir como sujeto; no es sustancia, ni cosa natural, ni tiene por sí forma, ni puede nacer ni morir. Ahora bien, todos estos requisitos se dan en la catidad del cuerpo que posea las tres dimensiones: altura, anchura y profundidad (38). En efecto: la cantidad es pura potencia y no es sustancia, según es manifiesto; puede recibir todas las formas de sustancia, pues por su naturaleza es lo que termina la longitud, latitud y altitud; y como esto puede terminarse muy variamente, la cantidad por sí misma no incluye uno de esos modos determinados, no posee ninguna forma, sino que puede recibir todos esos modos de terminación de las tres dimensiones susodichas, esto es, todas las formas. La cantidad no es cosa natural: porque las cosas naturales requieren forma; y la cantidad, según hemos visto, no la tiene por sí. La cantidad no nace ni muere: que nadie ha dicho nunca que de lo que no es cuerpo, esto es, de lo que no tiene cantidad, nace el cuerpo, lo que tiene cantidad, o viceversa. ¿Qué hay entre las cosas naturales que carezca de cuerpo o de cantidad? La cantidad no tiene contrario en la naturaleza: luego nada puede destruirla. La cantidad, pues, no se extingue nunca. «Est ergo materia prima rerum naturalium per tot saecula a tantis viris tanto studio quaesita corpus quantitatis, hoc est quantitas tripli-

(38) *Physica*, lib. I, cap. III, fol. 182 r., col. 1.ª Ed. cit.

ci dimensione distincta longitudine, latitudine et altitudine» (39).

Por último, Zúñiga se detiene en hacer ver cómo con esta doctrina se explican sin dificultad todos los problemas filosóficos que plantea el dogma de la transubstanciación eucarística.

Sabidísimo es que para Aristóteles, la privación es uno de los principios de las cosas. A pesar de su devoción por la doctrina peripatética, Zúñiga rechaza decididamente esta tesis. La privación, dice, requiere un sujeto apto para la posesión de una forma, y la negación de esta forma: luego si la privación fuera principio de las cosas, lo sería en cuanto sujeto apto para poseer algo, o en cuanto importa negación de tal forma. La privación no puede ser principio de las cosas en cuanto encierra en sí la idea de un sujeto apto para la posesión de una forma, porque esta idea es propia de la materia primera: luego nada añade a ésta que no le corresponda: no puede, pues, decirse, por esta causa, que la privación es uno de los principios de las cosas. Tampoco lo es en cuanto encierra en sí una negación: porque, si lo fuera, habría que contar entre los principios de las cosas a la misma negación. Tampoco debe ser contada la pıivación entre los principios de las cosas porque ella sea el motivo que haga que la materia *prima* apetezca la forma: pues, como todo sér apetece por sí mismo aquello a lo cual está destinado, la materia *prima*, por sí misma y sin necesidad de la privación, apetece la forma. «Non videtur igitur privatio in principiis esse numeranda» (40).

Respecto al tiempo, Zúñiga, como si presintiera doctrinas, cual las de Kant, que habían de adquirir gran actualidad en los siglos modernos, prueba la existencia y realidad del tiempo.

Algunos, dice, piensan que el tiempo no existe en sí, objetivamente, sino que es algo fabricado por la mente, algo subjetivo, que diríamos hoy. El pasado no existe ya; el futuro, aun no es; y el presente es como un punto indivisible, luego no puede decirse que es parte del tiempo. En las cosas existentes y que constan de partes, deben coexistir todas esas partes; y las partes del tiempo, los días, meses, años..., no coexisten, no están presentes.

Contra todas estas razones, Zúñiga defiende la existencia y realidad del tiempo. ¿A quién no avergonzará negar la existencia de los días, los meses y los años? El tiempo existe, aunque el hombre no piense en él. Quien no ve los días, no ve la luz; y es un ciego estúpi-

---

(39) Libro I, cap. III, fol. 182 v., col. 1.ª Ed. cit. Véase todo el capítulo susodicho.

(40) Libro I, cap. IV, fol. 183 v., col. 1.ª Ed. cit. Véase todo este capítulo.

do. Si la fugacidad de las partes del tiempo fuera fundamento suficiente para negar la realidad de éste, habría que negar también el lenguaje, por medio del cual nos comunicamos los hombres: porque en el lenguaje, como en el tiempo, unas palabras ya han sido pronunciadas, ya no son; y otras, aun no han sido pronunciadas, todavía no son. ¿Qué queda, pues, de estable y permanente en el lenguaje? En éste, como en el tiempo, basta para su existencia y realidad que las partes de que consten, aunque sean fugaces, estén unidas y sean algo continuo (41).

En general, en el siglo XVI, se declaraba la naturaleza del tiempo con la clásica definición de Aristóteles; y así, se aseguraba que el género próximo del tiempo es el concepto de número; y se consideraba, por lo mismo, al tiempo dentro de la cantidad.

Zúñiga rechaza esta doctrina. El tiempo, dice, no puede ser número ni cantidad. Todo número es par o impar, y el tiempo no es par ni impar. El tiempo no es ningún número determinado, ni el uno, ni el dos, ni el tres, ni ningún otro. El mismo Aristóteles incluye al tiempo entre las cantidades continuas: luego el tiempo no es un número, que es cantidad añadida. El verdadero género de la definición del tiempo para Zúñiga, es el concepto de movimiento: porque toda la naturaleza del movimiento se da en el tiempo, éste consta de acto y potencia, pues, lo mismo que en el movimiento, hay en el tiempo fugacidad en sus partes, que unas ya pasaron y otras aun no han venido, y de hecho sólo existe en ambos un punto indivisible. Además, no puede sentirse ni advertirse el tiempo si no se siente y advierte el movimiento. Sin embargo, el género próximo de la definición del tiempo, no es propiamente el movimiento, sino el movimiento numerado (42).

PSICOLOGÍA.

Según Aristóteles, a quien siguen en esto la generalidad de los escolásticos, los objetos sensibles no producen directa e inmediatamente la sensación; prodúcenla mediante las especies sensibles que de ellos nacen.

Zúñiga encuentra llena de oscuridad y de absurdos la doctrina de las especies sensibles; y, por esto, la rechaza. He aquí sus razones:

(41) Libro II, cap. I, fol. 197 r., col. 2.ª y v., col. 1.ª Ed. cit.
(42) Libro II, cap. I, fols. 193 v. (aunque la paginación dice 197) a 194 v. (si bien la paginación dice 198 v.). Ed. cit.

Primeramente es inexplicable quien produce la especie sensible. No pueden producirla las facultades sensibles, los sentidos: porque éstos son potencias aptas para padecer, en sentido filosófico, no para hacer; y aun los que dan a los sentidos virtud activa, se la reconocen, no para producir las especies sensibles, sino para lograr noticia y conocimiento de las cosas. Además, si a los ojos es difícil e imposible ver directamente objetos que están a larga distancia, como, por ejemplo, las estrellas, ¿no les será imposible producir la especie sensible, que se dice ser necesaria para la visión? Los objetos tampoco parece que pueden producir las especies sensibles: porque los colores, por ejemplo, objeto sensible de la vista, son cualidades segundas, que no tienen fuerza ni poder para producir las especies sensibles. Expongan, pues, los defensores de las especies sensibles por quien son producidas éstas. Por otra parte, dicen que las especies sensibles sólo son necesarias para la sensación: luego sólo en la sensación hay razón para que existan: luego en vano ha producido la naturaleza tanta variedad de colores, especies sensibles de la visión, en el aire y con independencia de las sensaciones.

En segundo lugar, es inexplicable la naturaleza de las especies sensibles. Dicen que la entidad de las especies sensibles no es real, sino intencional. Pero lo intencional, ¿es algo correspondiente al alma o al cuerpo? Si lo primero, las especies sensibles no pueden ser algo intermedio entre el sentido y el objeto, pues éste es entidad corpórea. Si lo segundo, es decir, si las especies sensibles son algo correspondiente a los cuerpos, ¿por qué se dice que no tienen entidad real, como la tienen los colores, las figuras y todo lo demás que atañe a los cuerpos? Según la doctrina peripatética, las especies sensibles son cualidades extensas; y, si esto es así, ¿por qué no son entidades reales, ya que lo que es real se distribuye en las diez categorías aristotélicas, una de las cuales es la cualidad? ¿Qué cosa puede estar extendida y difundida por los cuerpos y, sin embargo, no ser entidad real?

En tercer lugar, es inexplicable el ser intencional que dicen tener las especies ibteligibles. ¿Cómo es que éstas son menos materiales que los objetos de donde procedén? Y si participan de la materia *prima* menos que dichos objetos, al fin, de algún modo participan de la materia; y entonces, ¿cómo no son entidades reales, cual lo son todas las que se hacen de la materia *prima?* La forma, aunque es mucho menos material que la materia, no es, sin embargo, menos real que ésta, sino mucho más real que ella. El participar más o menos de algo no muda la naturaleza, sino que respecto a la posesión de ésta es algo

meramente accidental. Luego el participar la especie menos que el objeto, de la materia no puede impedir que sea material y, por consiguiente, real. Por esto no pueden dividirse las cosas en séres con entidad real y séres con entidad intencional. Mas, dicen que las especies sensibles tienen entidad intencional porque mueven a los sentidos a conocer los objetos: luego los objetos, que son conocidos y que mueven a los sentidos a que les conozcan, por la misma razón tendrán entidad intencional, no real. ¿Cabe algo más absurdo? Obra lo que es; y lo que es, existe en la realidad o en la mente: luego si las especies sensibles no son en la realidad, pues no tienen entidad real, existirán en el entendimiento; y entonces no es posible que puedan mover a los sentidos para que conozcan los objetos. Dicen, además, que las especies sensibles son algo intermedio entre el sentido y el objeto que se le muestra, y que percibe aquél. El objeto puede verse por muchísimos sentidos y desde muchísimos sitios. El espacio intermedio entre el objeto y el sentido puede dividirse en infinitas partes. Así, pues, si tanto otros muchos hombres como yo vemos una misma estrella, por ejemplo, la especie sensible que nos sirve de medio de visión, ¿es la misma para todos o es distinta? Si es la misma, tendremos que la misma cosa estará en infinitos lugares. Si es distinta, habrá que reconocer que en cualquier espacio hay infinitas especies. Deben exponer los defensores de las especies sensibles cómo puede ser que en un mismo espacio existan infinitas especies, y coexistan entre sí, y lleguen a distintos lugares. Expliquen asimismo por qué causa permanecen en un mismo sentido tantas especies sensibles como están en el lugar y pueden ser sentidas por aquel sentido.

Y, ¿cómo se verifica, según Zúñiga, el conocimiento sensible? He aquí las mismas palabras del Profesor agustino; y las copio íntegramente porque no quisiera variar en nada el pensamiento de nuestro Autor: «Quae agunt et patiuntur inter se aliquo spatio interiecto oportet quodam pacto spatium commutari. Id autem semper sensibus usu venit ut intervallo locorum a subiectis disiungantur. Illud ergo intervallum aliquid accipit, et non a sensibus, ergo a subiectis. Sed nihil est quod capere possint ab illis praetèr species et formas, quibus sensus moveatur ad sentiendum: species igitur esse non est negandum. Negamus tamen nihil reliquum esse, quod intervallum intermedium praeter species accipiat, ut mox in singulis sensibus ostendemus, qua nam re spatium interiectum afficiatur, quo per illud res extrinsecus obiecta sub sensum cadat. Et sic explicatur illud, quod postulant, quanam re sensus in actu redigantur et eis agendi modus praescri-

batur, cum ante fuerint potestate tantum. Hoc enim facit res extrinsecus oblata ad sensum usque producta, quod non una ratione quocunque sensu contingit sed varia, ut deinceps singulis sensibus explanabitur» (43).

Tiene particularidades y perfiles muy propios la explicación que Zúñiga da de cómo se verifica en el hombre el conocimiento intelectual. Ya entre las primeras palabras que consagra a este asunto, expresa Zúñiga su propósito de separarse de lo que sobre el particular habían escrito graves autores. «De intellectione porro multi graves auctores multa scripserunt, parum tamen rem satis per se obscuram illustrant, ut ex eorum sententiis, quas recitabimus perspicietur» (44).

Ante todo, dice Zúñiga, se ha de sostener que la facultad del alma que se llama ingenio, mente, razón, entendimiento o inteligencia, tiene por objeto la verdad, como la vista tiene por objeto el color y el oído el sonido. La verdad de cualquiera sér está en su naturaleza o esencia, de suerte que los accidentes del sér no hacen a la verdad de éste, ellos son los que individualizan la esencia: luego la verdad es inseparable de lo universal y *per se*, no toca a lo singular. De aquí es que el objeto del entendimiento sea lo universal; y que esta facultad no se ocupe para nada de lo singular, al contrario de lo que acontece a los sentidos.

De esta diferencia entre el entendimiento y los sentidos nace el diverso modo de obrar unas y otras facultades. Los sentidos tienen órganos corporales; pero el entendimiento no tiene instrumento corporal alguno, es totalmente inmaterial. Los sentidos perciben solamente lo singular; y el entendimiento, lo universal. Los sentidos son mucho más tardos que el entendimiento para conocer. Los séres singulares, que se individualizan y constituyen en séres singulares por los accidentes, como no afectan a la verdad de las cosas, no caen *per se* en el conocimiento intelectual. En cambio, la razón, la inteligencia, es la facultad de conocer lo universal; en esto se diferencia de los sentidos; y, como, según se demuestra en Metafísica, la verdad se extiende a todas las cosas, todas son verdaderas, la inteligencia puede también conocer todas las cosas. Sin embargo, de suyo el entendimiento es como una tabla preparada para que se escriba en ella, pero en la cual aun no se ha escrito nada. En el entendimiento se imprime algo de dos modos: o cuando ya ha adquirido el hábito de conocer, o cuando consideran y conocen de hecho las cosas. Pero es

(43) Libro IX, cap. V, fol. 302, col. 1.ª Ed. cit. Véase todo el capítulo.
(44) Libro X, cap. V, fol. 320, col. 1.ª Ed. cit.

muy grande la dificultad que existe para declarar cómo se verifica todo esto y como la mera potencia de conocer, que en el entendimiento existe, pasa al acto de conocer, a conocer de hecho.

Para explicar esto dijo Aristóteles que en el entendimiento hay dos facultades o fuerzas: una pasiva y otra activa; pero de los respectivos actos y oficios de estas potencias, y de como se ayudan mutuamente, nada o casi nada fué lo que el Estagirita dejó escrito. Trataron de suplir esta falta los intérpretes de Aristóteles y otros filósofos; mas lo hicieron con poca pericia y sin éxito. Muchísimas teorías se han formado para explicar este problema; pero unas son necias, otras infundadas... De todas ellas solamente hablaremos de las que más hacen al caso.

Algunos creen que la inteligencia de todos los hombres es una; pero dividieron ésta en dos partes: una activa y otra pasiva. Averroes enseñó que todos los hombres tienen un mismo entendimiento agente, y que el mismo era el entendimiento paciente; y que este entendimiento único para entender, recibe las imágenes y especies de todos los hombres. Teofrastro y Temistio creían que el entendimiento era único para todos los hombres; y que el entendimiento posible era la materia de este entendimiento único y el entendimiento agente, la forma del mismo.

Para refutar esta opinión basta con recordar que es imposible que el entendimiento sea único y el mismo para todos los hombres. Aun más inadmisible y absurdo es suponer qué el entendimiento tiene materia y forma; máxime cuando no se declara la naturaleza de la materia que se supone en el entendimiento, la cual no puede ser idéntica a la de las cosas corpóreas. Por otra parte, es imposible que la razón y el alma sean corporales.

Otros dicen que el entendimiento agente o activo es Dios o alguna otra inteligencia separada de la materia; y que el entendimiento posible es propio de cada hombre. Pero entonces, quien entiende no sería el hombre, sino Dios o esa otra inteligencia separada; y si el entendimiento humano incurre en error, el culpable sería Dios o esa otra inteligencia separada, no el hombre. Además, en este caso la inteligencia del hombre no podría dividirse en agente y paciente, según la divide Aristóteles: pues la primera no sería del hombre, sino de un sér distinto y separado de éste.

Plotino cree que en el alma hay muchas fuerzas y facultades pasivas y activas, aunque no es la misma la esencia de estas facultades, sino que son dos realidades esencialmente diferentes. Pero, como

ambas facultades se atribuyen al hombre, si esta doctrina fuera cierta, en el hombre no habría una sola sustancia y realidad, sino dos distintas; y ninguna de las dos entendería por sí sola, pues, como mutuamente se necesitan, ninguna de las dos tendría poder bastante para entender.

El Cardenal Cayetano y otros teólogos dicen que el oficio del entendimiento agente o eficiente es proyectar luz sobre los simulacros y especies de las sensaciones, para que, así ilustrados, nazcan de ellos las especies universales que sirven para que conozca el entendimiento posible o pasible.

Otros aseguran que, sin duda alguna, hay que poner en el alma alguna luz que ilustre las especies sensibles.

Pero estos autores hablan impropiamente: porque es evidente que esta luz que suponen en la mente no es de la misma naturaleza que la que existe en el aire y hace visibles a los colores, ya que esta última es entidad corpórea, y la luz intelectual no puede serlo. Nada dicen esos filósofos de la naturaleza de la luz intelectual; y no explican adecuadamente cómo ella obra en la inteligencia cuando esta facultad actúa y entiende.

El oficio del entendimiento agente no puede ser ilustrar los simulacros y especies sensibles para que aparezcan las especies universales, o proyectar alguna luz sobre las especies sensibles: porque nada hay en la realidad que permita asegurar que es éste el oficio del entendimiento agente. ¿Qué transformación se verifica en la especie sensible, corpórea y singular. para convertirla en especie inteligible, incorpórea y universal? Nada hay que distinga a la especie universal del simulacro o especie sensible perteneciente a la misma cosa. Porque la especie universal e inteligible no es otra cosa que cierta semejanza con la cosa; y como esta semejanza está en la cosa misma, en el simulacro o en la especie sensible, no hay razón alguna para que sea separada de ellos. Toda esta doctrina de la luz intelectual es, pues, mera fábula. Santo Tomás de Aquino no habló nada sobre ella. Los autores susodichos no asignan al entendimiento agente otra misión que la de ser la causa que produce la especie inteligible de las imágenes sensibles; y creen que éstas son instrumentos de la acción del entendimiento agente. Pero si las especies inteligibles están en las imágenes sensibles, pues de éstas se extraen, y las imágenes sensibles son instrumentos de la formación de las especies inteligibles, las imágenes sensibles obran sobre sí mismas; y la misma cosa y en la misma acción obra y padece, lo cual es absurdo e imposible.

Durando rechaza el entendimiento agente como algo inútil, pues cree que las imágenes sensibles pueden ofrecerse directamente a la intelección del entendimiento posible. Ciertamente, el entendimiento agente es inútil para el fin para el que se le establece comúnmente, aunque es necesario para otro objeto.

Para declarar cómo se verifica la intelección en el hombre advierte Zúñiga que el entender, lo mismo que el sentir, es padecer y recibir algo de las cosas. Pero la inteligencia, facultad del alma espiritual, no puede comunicarse directamente con las cosas corpóreas. Unida el alma al cuerpo, los sentidos sirven de intermediarios entre el entendimiento y los objetos que este conoce; y nada conoce el entendimiento si no es por medio de los sentidos. Las cosas sensibles y corporales afectan a los sentidos; éstos transmiten al entendimiento sus afecciones; y como cuando los sentidos sienten padecen, del mismo modo padece la inteligencia cuando recibe el resultado del conocimiento sensible. Cuando son movidos los sentidos, las cosas sensibles están presentes, y por medio de aquéllos se ofrecen a la inteligencia para que conozca su realidad. Ausente el objeto, como él no puede realizar directamente su oficio cerca de los sentidos, lo hace por medio de su simulacro o imagen, la cual excita y mueve también al entendimiento para que la conozca; pero con mucha mayor debilidad y oscuridad que el objeto cuando está presente. Por esto el que estudia una cosa desea tenerla presente.

Por lo tanto, el que entiende, lo mismo que el que siente, padece. Pero el entendimiento se distingue en esto de los sentidos: porque los sentidos solamente reciben *simpliciter* sus objetos; pero respecto al entendimiento no se dice que él entiende porque reciba la imagen sensible, sino porque engendra en sí una noticia del objeto; y para producir ésta, el entendimiento no puede recibir auxilio alguno de los sentidos externos ni de los internos: porque la noticia intelectual versa por completo sobre lo universal, y respecto a esto los sentidos son totalmente ineficaces.

He aquí la acción del entendimiento agente en la producción de la noticia del objeto que recibe el entendimiento posible. Ambos cooperan unidos a la intelección del objeto; ninguno de ellos es corpóreo, ni usa de instrumento corporal alguno; ambos son de naturaleza inmaterial; y mientras el uno coopera a la intelección obrando, el otro coopera padeciendo.

El entendimiento posible o pasible recibe de los sentidos las especies sensibles, y por esto padece; pero por ellas no llega aun a saber,

de ellas sólo vienen al entendimiento como avisos o nociones. Por otra parte, la especie sensible no es universal, como algunos dicen. Nadie que esté sano de juicio afirmará que la especie de Pablo, de Pedro o de Agustín es la mía propia. Y si dicen que tal especie es común a todos, deben concretar qué especies y respecto a qué cosas son comunes. Porque como Alejandro, v. g., es sér singular, así también su especie será singular. Dicen que la entidad de los séres es singular, pero que la representación de esa entidad es universal; mas lo que de este modo es singular, en realidad es universal y común, porque la naturaleza singular siempre representa a la universal. Luego nada nuevo se dice, ni en nada se esclarece el proceso de la intelección afirmando que por la acción de la luz intelectual o del entendimiento agente se hacen patentes y cognoscibles las especies universales. Las especies que impresionan y mueven a conocer al entendimiento son singulares, pero no corpóreas. Difieren, por lo tanto, de las especies sensibles que intervienen en la visión y en las sensaciones, y se adecuan a la naturaleza del entendimiento. La potestad del entendimiento para concebir y conocer lo universal no se manifiesta en la recepción de la especie de que tratamos, sino en la noción que produce el mismo entendimiento una vez que ha sido informado por la especie. La inteligencia conoce las cosas singulares por las propias especies de éstas, lo mismo que las conocen los sentidos; y alcanza, por consiguiente, los accidentes que separan y distinguen a esa cosa singular de las demás. Pero, como el entendimiento, según antes dijimos, tiene como objeto adecuado la naturaleza de las cosas, pues tiende a la verdad, lo singular no está sujeto *per se* al conocimiento intelectual.

Dícese que el entendimiento conoce lo universal, que es su objeto propio, en los séres singulares, en los que él universal existe; y que, consiguientemente, el entendimiento conoce lo singular. Aunque alguien, de no poca autoridad filosófica, no conceda esto y crea que solos los sentidos perciben lo singular.

Concede Zúñiga que la inteligencia conoce lo singular, porque éste es verdadero, tiene verdad: luego es objeto del entendimiento; pero niega que el entendimiento conozca lo singular por él mismo, o por la especie propia de éste. Conoce el entendimiento, por ejemplo, a Pedro en cuanto hombre, esto es, como universal, y no en cuanto singular, porque ve que en él existen accidentes que no se dan en ningún otro hombre. Pero el entendimiento siempre mira y tiende como a objeto propio a lo universal.

Inquiérese también si el entendimiento se conoce a sí mismo. La dificultad de admitir este conocimiento se funda en que, como el conocimiento intelectual se basa en el de los sentidos, y éstos sólo conocen lo corpóreo, no pueden llevar al entendimiento noticia alguna de él, que es inmaterial. Nó obstante, Zúñiga defiende que, raciocinando sobre los datos y noticias que le proporcionan los sentidos, el entendimiento llega a conocerse a sí mismo como conoce a los demás séres inmateriales e insensibles (45).

V. Importancia de Zúñiga como filósofo.

Que Fray Diego de Zúñiga sea un filósofo dignísimo de atención y de loa, no es posible negarlo si se conocen sus libros, y singularmente la *Philosophiae prima pars*. Leyó parte de esta obra un profesor tan poco semejante en ideas filosóficas al Agustino de Salamanca como Don Julián Sanz del Río, importador del krausismo a España, y con todo entusiasmo consignó su juicio sobre Zúñiga y su tratado en frases que, aunque ya publicadas (46), yo no debo dejar de consignarlas en este lugar:

«Si pensamos determinar comparación entre este filósofo y los demás, juzgo que por el carácter de su método y el punto de vista fundamental, se aproxima a Krause más que a ningún otro. Léanse en demostración de ello, entre otros capítulos, las dos incomparables investigaciones en el capítulo II, III y VIII de Phisica sobre la especie corpórea y el movimiento (47), acerca de las cuales nada ha añadido en la idea fundamental la filosofía moderna alemana, sino en las relaciones de la idea. En el libro 2.°, c. 4 de *inani*, es superior a Aristóte-

---

(45) Libro X, cap. V, fols. 320-323 v. Ed. cit.

(46) Sánz del Río escribió lo que copio, en la guarda del ejemplar de la *Philosophiae prima pars* que se conserva en la Biblioteca Provincial de Toledo. Publicó primeramente este juicio Don Cristóbal Pérez Pastor al hablar de dicho libro en su obra *La imprenta en Toledo*, Madrid, 1887, pág. 170. Después le han transcrito asimismo Fray Marcelino Gutiérrez, en su *Fr. Diego de Zúñiga* (t. II de las *Obras completas* del P. Gutiérrez. El Escorial, 1927, págs. 116 y 117); el Padre Fray Gregorio de Santiago Vela, en la nota 1 de la página 380 del t. VIII, El Escorial, 1931, del *Ensayo de una biblioteca ibero americana de la Orden de San Agustín;* y Don Eloy Bullón Fernández, en el cap. VII de los *Precursores españoles de Bacon y Descartes*, Salamanca, 1905.

(47) Aunque Sánz del Río no lo dice, estos capítulos corresponden al lib. I del cuarto de los tratados incluídos en la *Philosophiae primae pars*, que Zúñiga intituló *Physicae, libri undecim*, que no es lo mismo que Phisica.

les y Descartes (48). No me ha bastado el tiempo para leer esta obra sino en algunas cuestiones generales y hacer algunos extractos. Mas penetrado de admiración y respeto hacia el espíritu original, independiente y profundo de su autor, cuya memoria no parece aún en los anales de su religión, según he oído, miro como un deber el declarar abiertamente la convicción que hasta ahora he formado acerca de este filósofo. Entre los españoles le es debido el primer lugar, porque hasta hoy es el único que ha realizado una reforma fundamental filosófica, movido sólo del amor puro religioso a la verdad y dirigido sólo de la ley absoluta del método. Entre los filósofos de fuera de España le es debido un lugar igual a Platón y Aristóteles, porque es tan original como ambos y más profundo y universal en método y claridad; superior a Spinosa, cuyo principio conoció antes que él, habiéndole librado del error fundamental de que adolece la doctrina de este filósofo; igual a Krause y Hegel, en cuanto reconoció con la misma originalidad e intimidad que éstos el principio absoluto de la ciencia, y proyectó, con una admirable fuerza de espíritu y de lógica, el edificio de la ciencia en muchas partes principales; de manera que aquello en que queda inferior a ellos, procedió de la limitación inevitable de la época en que vivió. Léanse con especial atención los capítulos preliminares de las cuatro ciencias que contiene esta obra. No me mueve a escribir esta convicción que he formulado, otro motivo que el de cumplir con el deber santo que todo hombre tiene de dar testimonio de sus convicciones y sus sentimientos, respecto de los grandes genios que santificaron su vida en el amor de la humanidad y de los cuales los que vivimos hoy recibimos luz de verdad y ejemplo de virtud. Toledo, 2 de agosto de 1843. Julián Sanz del Río.»

Aunque, a mi entender, no se pueden suscribir todos estos juicios del Patriarca del krausismo español, creo que la opinión del Profesor de la Universidad de Madrid, tratándose de un fraile castellano del siglo XVI, es testimonio muy suficiente para reconocer mérito y valor extraordinarios en la *Philosophiae prima pars* y en su Autor.

Y no es que yo piense que como filósofo Zúñiga está inmune de todo defecto: que el no verlos sería cerrar los ojos a la evidencia. Aunque exceptuando la Moral y la Teodicea, Fray Diego escribió de toda la Filosofía, no es la de Zúñiga obra completa; porque aun de

(48) Yo no veo nada de particular en este capítulo. En él explica Zúñiga lo que es el vacío, e investiga si existe el vacío y si en él puede darse el movimiento, del modo corriente y usual entre los filósofos peripatético-escolásticos.

las mismas materias que trata no examina todas las cuestiones que pide el cabal y perfecto conocimiento de los asuntos. Sin embargo, en el libro de Zúñiga hay mucho superfluo, si la obra ha de ser estrictamente filosófica; y bastante puesto fuera del lugar adecuado, aunque él dice que se propone lo contrario. ¿Es la Dialéctica lugar adecuado para tratar, v. g., de los poetas, de la tragedia y de la comedia, como lo hace Zúñiga? (49).

En la exposición de las mismas cuestiones filosóficas, a veces, hay en Zúñiga falta de precisión y de nervio. ¿Podrá satisfacer a alguien la forma con que, en cuatro palabras y por encima, trata Fray Diego de la verdad en las cosas, la verdad trascendental? (50). Otras veces, la doctrina de Zúñiga resulta deficientemente fundamentada, tal vez porque quiso escribir un tratado más bien expositivo que demostrativo.

En el fondo de la doctrina hay en la obra de Zúñiga equivocaciones lamentables; y no ya en puntos atañentes a las ciencias naturales, cosa que, al fin, es disculpable tratándose de un escritor del siglo XVI, sino en las mismas cuestiones filosóficas. Como vimos, Fray Diego identifica la bondad trascendental de los séres con la perfección de éstos, de suerte que, para Zúñiga, todo sér es bueno en cuanto es perfecto; pero olvida que, aunque la perfección intrínseca de las cosas sea indispensable para la bondad de las mismas, y constituya el fundamento intrínseco de esta propiedad del ente, la bondad en los séres es algo distinto de la perfección de los mismos. Rechaza Fray Diego que el entendimiento agente intervenga en el conocimiento intelectivo mediante la proyección de cierta luz que ilumine el fantasma sensible y, de este modo, produzca en él la especie inteligible; y, no obstante, admite el entendimiento agente, y dice que coopera a la intelección obrando, esto es, activamente. Pero, ¿en qué consiste de hecho y con toda precisión la acción del entendimiento agente en el conocimiento intelectivo? Yo no lo veo declarado en las páginas de la *Philosophiae prima pars*.

Sin embargo, la justicia obliga también a reconocer muchos y muy grandes méritos filosóficos en la labor de Fray Diego de Zúñiga. Expone las cuestiones más abstrusas con la amenidad que es posible; y tal vez por esto, y para hacerlas asequibles a mayor número de personas, abandonó el método escolástico y escribió en forma moderna, como pudiera haberlo hecho un autor de nuestros días.

(49) Véase el lib. IV, caps. XII y XII, fols. 121 v. a 124 v. Ed. cit.
(50) Véase el lib. I de la *Metaphisica*, cap. IV, fol. 7 v. a col. 1.ª Ed. cit.

En la elección de varias cuestiones para analizarlas con detenimiento, puede decirse que Zúñiga se adelantó a su época; y planteó problemas, como los de la verdad de nuestros conocimientos, la realidad del concepto del tiempo..., que más que del siglo XVI son de la época contemporánea. Pero, sobre todo, muchísimos años antes que Juan Bautista du Hamel y Cristián Wolf hablaran de la necesidad de limitar en la Metafísica una parte, la Ontología, para estudiar en ella las nociones y verdades supremas y más trascendentales del sér, y de considerar en otra, la Teodicea, a Dios en cuanto puede ser conocido por la sola luz de la razón natural, Zúñiga se había anticipado en la proposición de todo esto, escribiendo un tratado de Ontología en el sentido dicho, e indicando la necesidad de admitir como ciencia aparte la Teodicea, que él llamó Teología Natural. En cuanto al método Fray Diego procuró que la Física o Filosofía Natural fuera menos raciocinadora y apriorística, y más observadora y fundada en los hechos. En erudición y noticia de doctrinas y autores, Zúñiga tuvo lectura inmensa y copiosísimo caudal de conocimientos. Respecto a originalidad de ideas, hemos visto que en Zúñiga existen doctrinas de alguna novedad, aunque en estos mismos puntos yo hallo en Fray Diego más ingenio que solidez. En síntesis: el mérito mayor de la Filosofía de Zúñiga está, a mi juicio, en haber procurado noblemente adaptar el fondo perenne de la doctrina peripatético-escolástica a lo que pedían los tiempos renacientes; y en haber dado así nuevo brillo y esplendor a las verdades inmutables de la Escuela.

Para llegar a este fin, Zúñiga puso un esmero singularísimo en la dicción y el lenguaje. «Ego vero profiteor perfecte et eleganter has disciplinas his libris a me tractari... ut non aliena et inusitata lingua, sed Latina et foelicibus Romae temporibus usurpata loquantur» (51).

En cuanto a la filiación filosófica, el fondo de la doctrina de Zúñiga es aristotélico-escolástico. Del Estagirita, a quien constantemente cita y estudia, dice Fray Diego: «non dubito quin hic auctor [se refiere a Aristóteles], praeter coeteros omnes, magno subsidio fuerit literarum studiosis, vereque fuerit veritatis magister» (52). No se puede poner a Aristóteles en lugar más alto: *veritatis magister*. Pero esta adhesión a los grandes maestros de la Escuela no quita a Zúñiga la conveniente libertad para censurar lo que en ellos es censurable. En el capítulo I del libro I de la *Metaphisica* pondera la

(51) En la dedicatoria de la *Philosophiae prima pars* a Clemente VIII, fol. 3 r., numeración. Ed. cit.

(52) *Metaphysica*, lib. I, cap. I, fol. 1 v., col. 1.ª Ed. cit.

detestable labor de los malos expositores de Aristóteles: «unde ab hinc multos annos irrumpunt genus hominum temerarium, confidens, proiectum, qui cum nullam, vel mediocriter intelligant, omnes profitentur, quas Arist. scripsit disciplinas, omnia pervadunt, omnia suis praelegunt, omnia dictitant, omnes Aristotelis libros insulsis et putidis quaestionibus contaminant, introductoria ad Aristotelem componunt, vel potius Arist, viam obtegunt spinis et virgultis intercludunt. Compendia Aristotelis dialecticae sexcentis modis inculcant vel ambagibus potius et anfractibus molestisimis suos infantes onerant. Hinc innumerabilis multitudo immanium librorum exiit, ad unum Aristotelem explicandum. Quibus ea dictant, iactant pueris et ineptis hominibus venditant, quae nunquam Aristotelis, neque sanus homo putaret. Et elegantissimum Arist. sermonem, ornatissimanque orationem, faeda et spurca barbarie non verentur inquinare, ita ut tot eorum libri, non ad Aristotelem illustrandum, sed ad contaminandum compositi fuisse videantur. Quo casu tota philosophia et eius cupidi viri, magnum detrimentum et incredibilem iacturam fecerunt» (53). Y del Cardenal Cayetano y otros escolásticos dice que, al estudiar el entendimiento agente: «populariter potius quam philosophice loquuntur, neque propria ut philosophum decet» (54): «isti auctores ergo nihil vulgo sapientiores, ita de re difficillima loquuntur sicut quivis de media plebe» (55). En cuanto al fondo de la doctrina, ya vimos que Zúñiga no tiene reparo en apartarse de opiniones aceptadísimas siempre que le parece existir motivo para ello.

Es, por consiguiente, Zúñiga un filósofo peripatético escolástico; pero con independencia de criterio y libertad de opinión muy acentuadas, a la vez que un crítico y un reformador de la Escuela, y un elegante escritor en lo que cabe en tratados filosóficos. Puede, pues, llamarse a Fray Diego de Zúñiga el Vives de la Escolástica española a fines del siglo XVI.

---

(53) *Metaphysica*, lib. I, cap. I, fols. 1 v., col. 2.ª y 2 r., col. 1.ª Ed. cit.
(54) *Physica*, lib. X, cap. V, fol. s. 321 r., col. 2.ª Ed. cit.
(55) Loc. cit., fol. 321 v., col. 1.ª

CAPÍTULO IX.

OTROS VARIOS ESCOLÁSTICOS AGUSTINOS.

I. Fray Lorenzo de Villavicencio.

Entre la gloriosa pléyade de escolásticos agustinianos españoles del siglo XVI merecería un lugar preeminentísimo el jerezano Fray Lorenzo de Villavicencio si en realidad fuera suya la obra intitulada *De recte formando Theologiae studio, libri IV*.

Fué Fray Lorenzo de Villavicio (1) hijo de Juan de Villavicencio y de Doña Ana Morales, teólogo y conocedor como pocos de las lenguas sabias, doctor por la Universidad de Lovaina, auxiliar del Rey Prudente en la empresa de conservar el Catolicismo y atajar la herejía protestante en los Países Bajos (2), prior del Convento agustiniano de Lovaina, vicario general de los agustinos en Flandes, predicador real y acompañante del Rey Don Felipe II, habiendo muerto en el año 1583.

Sobresalió Villavicencio como hombre laboriosísimo e infatigable, lo mismo en la acción y en la palabra que con la pluma. Imprimió (3): tres libros *De oeconomia sacra circa pauperum curam* (edita-

(1) Sobre Villavicencio, aparte de otras obras de carácter general, véase la *Notitia Auctoris* con que el P. Enrique Flórez encabezó la tercera edición del tratado *De recte formando Theologiae studio, libri IV* Madrid, 1768; y el estudio *El Maestro Fray Lorenzo de Villavicencio* de Don Rafael García y García, publicado en la *Revista española de estudios bíblicos*, Málaga, 1929, núm. 31, páginas 217-232.

(2) Para conocer la vida de Villavicencio en Flandes es muy interesante el *Memorial* que dirigió a Don Felipe II y se transcribe en las páginas 335 y 336 del t. VIII de la *Biblioteca ibero americana de la Orden de San Agustín por el Padre Gregorio de Santiago Vela*, El Escorial, 1931.

(3) Para la bibliografía de Villavicencio, véase principalmente el t. VIII

dos en Amberes por Cristóbal Plantin en 1564), tratando, con ocasión de un decreto del senado de Bruselas, del cuidado de los pobres según lo instituído por nuestro Señor Jesucristo y lo hecho por los padres de la Iglesia, y examinando la doctrina de los herejes del siglo XVI que pretendían quitar la administración de las limosnas a los clérigos y encomendarla a los laicos; otros tres libros *De formandis sacris concionibus, seu de interpretatione Scripturarum populari* (publicados primeramente en Amberes por los herederos de Arnoldo Birckman en 1565), que fueron vertidos al castellano por el Padre José Bella, aunque no se ha impreso esta traducción; las *Conciones in Evangelia et Epistolas quae dominicis diebus populo in Ecclesia proponi solent* (que se estampó en París por Miguel Sonnina en 1565); las *Fhrases Scripturae Sacrae omnibus qui Sacras Scripturas in publicis scholis profitentur, vel privatim intelligere optant, vel in Ecclesiis inter concinandum populis eas interpretantur, admodum utiles ac necessarias* (sacadas a luz en Amberes por la Viuda y los herederos de Juan Stels en 1571), loadas por Sixto Senense y por Possevin. Además dejó inéditas otras varias obras y numerosos dictámenes, relaciones, memorias, informes, cartas...

Pero la obra principal entre todas las firmadas por Villavicencio, y la que, de ser suya, le daría acceso al Areópago escolástico del siglo XVI, es el tratado DE RECTE FORMANDO THEOLOGIAE STUDIO, LIBRI IV, impreso por vez primera en Amberes, por los herederos de Arnoldo Birckman, en el año 1565.

Quiso el Autor de esta obra exponer cómo se han de realizar los estudios teológicos para que sean provechosos; es decir, se propuso componer algo así como una metodología teológica. Con este fin dividió el tratado en cuatro libros: Uno, el primero, habla de la preparación que deben tener los estudiantes al comenzar los cursos teológicos, especialmente en lo que atañe a Filosofía, Matemáticas, Historia, Artes y lenguas. Otro, el segundo, examina detenidamente cómo ha de proceder el teólogo para entender él, primero, y para exponer, después, con justeza y exactitud las enseñanzas de los Libros Santos. En el tercero estudia los lugares teológicos, no en el sentido que los tomó Fray Melchor Cano, esto es, como fuentes de donde brotan los argumentos aptos para producir certeza en las cuestiones teológicas, sino como temas u objetos que abarca el estudio ordenado y cabal de la Ciencia de Dios; y trata, después, de algunos ejercicios teológi-

---

de la *Biblioteca ibero americana de la Orden de San Agustín por el P. Gregorio de Santiago Vela*, El Escorial, 1931, págs. 315-336.

cos de índole práctica: disputas, discursos... El cuarto, finalmente, regula el manejo de los libros que, en la práctica de la vida teológica, son necesarios: las historias eclesiásticas, los cánones conciliares, las leyes del Derecho Canónico, las decisiones pontificias, los ritos y ceremonias litúrgicos...

Ofrecen interés para la Filosofía ciertas partes de esta obra. En el capítulo IV del libro I, después de encarecer la necesidad que el teólogo tiene de conocer las artes y las ciencias para estar preparado para comprender la doctrina teológica, que ha de adquirir por el estudio y que no se la comunica Dios infusamente, habla el Autor de cómo el teólogo ha de conocer bien la Filosofía y de servirse de ella, no como de juez y norma de los dogmas, sino como de auxiliar que ayude a la razón humana en la inteligencia de las verdades reveladas y en la demostración de que no repugnan ni contradicen a la misma razón. Es, pues, la Filosofía compañera y sirvienta de la Teología, correspondiendo exclusivamente a ésta el señorío y la dominación.

Distingue el Autor en la Filosofía, al estudiar la necesidad que de ella tiene el teólogo, tres partes: Lógica, que trata de las palabras; Física, que estudia las cosas naturales; y Etica, que considera las costumbres e instituciones de la vida. La Lógica la divide en otras tres partes: Gramática, Dialéctica y Retórica. Sobre la Dialéctica dice el Autor: «Dialecticum vero, qui prorsus Aristotelicus sit, non expetimus. Suffecerit, qui definitiones, divisiones, argumentationes, aptae num sint, an secus, possit examinare, atque expeditam inveniendi judicandique viam teneat, qua cum docere alios volet, vel thema quodpiam excutere, ingrediatur» (4).

En el capítulo VI del mismo libro I expone el Autor cómo en la segunda de las partes de la Filosofía, la Física, hay muchas cosas que no debe ignorar el teólogo; y juzga que de lo más sutil de la Física, que es lo concerniente a los principios de las cosas, al movimiento, a lo infinito, al vacío, a la generación y a la corrupción, cuestiones todas de mayor ostentación que utilidad práctica, y que en gran parte no constan con certeza, sino sólo con probabilidad, puede prescindir el teólogo sin hacerse digno por ello de reprensión ninguna; pero piensa que debe conocer lo que atañe a los cuatro elementos, a los meteoros y, sobre todo, al hombre, como es lo perteneciente al alma, sus facultades y funciones, y aun lo que toca a las plantas,

(4) Página 27 de la quinta edición: Madrid, 1768, en casa de Joaquín Ibarra, dirigida por Fray Enrique Flórez. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, Signatura: L-14-13.

minerales y animales, ya que por el conocimiento de las cosas visibles, y sirviéndonos de las criaturas, subimos, como por peldaños, a alcanzar alguna noticia del Creador y del poder, sabiduría y bondad que a Él le corresponden. Además, de todo esto se hace mención con alguna frecuencia en los Libros Sagrados.

En el capítulo VII del mismo libro I, recomienda el Autor a los que principian a cursar la Ciencia sagrada, no desprecien los tratados morales que escribieron los filósofos, y principalmente Aristóteles: porque en ellos pueden hallar medios eficacísimos para conocer bien la doctrina revelada sobre estas materias. Sin embargo, es distinto el estudio que sobre estos mismos asuntos hacen la Filosofía y la Teología. Aquélla trata de conocer las causas y circunstancias de los actos humanos; pero ésta, penetrando más, enseña si las acciones nacen del espíritu de fe, si el hombre se propone como fin de sus actos algún provecho suyo o la gloria de Dios y utilidad de los prójimos, etc. Por esto son cosas distintas el obrar bien filosóficamente y el obrar bien cristianamente, esto es, según las normas del Evangelio.

Lo que, con incongruencia inexplicable, rechaza el Autor es el estudio de la Metafísica aristotélica: «De consumendis aliquot annis in Aristotelicis Metaphysicis, quod nonnullos nostra memoria factitasse in Italia habemus compertum, adolescenti Theologicis studiis destinato in mentem non veniat, sed iis omissis, cogitet vera absolutaque Metaphysica in sacris litteris sibi esse proposita» (5).

Por último, el Autor aconseja a los jóvenes teólogos que manejen los escritos de los filósofos, y principalmente los de Platón, Aristóteles y Cicerón, para sacar de ellos cuanto puede ser aprovechable en el estudio de la Religión Cristiana.

Aunque no corresponde a esta Historia estudiar lo que exclusivamente atañe a la Teología, sin embargo, como asunto no sólo conexo con la Filosofía, sino hasta perteneciente a ella, en cuanto que se refiere a la apta dirección de las operaciones del entendimiento humano para la adquisición de la verdad en el orden religioso, debo hacer notar que el valor que tiene esta obra como tratado de metodología teológica es muy grande. Son innumerables los aciertos que se pueden señalar dentro de este orden, cuales son: las siete reglas del capítulo II del libro II para enseñar cómo se han de leer los Libros Sagrados si la lectura ha de ser provechosa; la fijación de las ocho causas de donde nace la oscuridad en los Libros Santos, causas que se indi-

(5) Página 34. Ed. cit.

can en el capítulo III del libro II; la fórmula que propone en el capítulo III del libro III para disponer y ordenar los lugares o asuntos comunes a la Teología, y el método que prescribe en el capítulo III del mismo libro III para usar e ilustrar esos lugares; las observaciones discretísimas acerca de la lectura de los libros históricos de la Santa Biblia, observaciones formuladas en el capítulo I del libro I; y otros cien y cien pasajes verdaderamente magistrales, que acreditan al Autor de este tratado de metodólogo insigne en la Ciencia de Dios.

Y, para que nada falte, todos estos primores metodológicos van expuestos en un estilo y con latín verdaderamente clásicos, que hacen de este tratado una de las obras científicas más hermosas, aun literariamente consideradas, de las muchas que produjo el Renacimiento.

¡Lástima que, aunque firmada por Fray Lorenzo de Villavicencio, no sea cierto, ni mucho menos, que esta obra le pertenezca como a verdadero autor! «Ce religieux, escribe Luis Elías Du-Pin, s'est fait, sans beaucoup de paine, Auteur d'un assez bon Livre, de la maniére de former les Etudes Theologiques, *De recte formando studio Theologiae Libri IV*. Il n'a fait que copier d'un bout a l'autre le Traité du Theologien, ou de la maniére d'étudier la Theologie, *De Theologo seu de ratione studii Theologici Libri IV* composé par André Hyperius Professeur a Marpourg, en y retranchant quelques endroits oú cet Auteur parloit ouvertement en Lutherien, et y en ajoûtant quelquesuns pour soûtenir des points de la doctrine de l'Eglise. Hyperius a composé son ouvrage en 1556 et il a été achevé d'imprimer a Bâle en 1559. Villavicencio ne l'a fait paroître sous son nom que l'an 1565 a Anvers; et en a fait faire une seconde Edition a Cologne en 1575... Villavicencio a mis dans ce Livre la même Préface qu'Hyperius, dont il a seulement retranché quelques lignes du commencement; et en a changé quelques termes, afin qu'on ne découvrît pas tout d'un coup son vol. La division de l'ouvrage est aussi la même que celle du Livre d'Hyperius. Il se propose de parler dans le premier Livre, des choses et des connaissances nécessaires a celui qui veut étudier la Theologie. Il traite dans le second, de l'Etude et de l'inteligence de l'Ecriture saint. Dans le troisiéme, de l'usage qu'on doit faire des ouvrages et des monumens Ecclesiastiques, et de la maniére de se faire a soi-même des Lieux Theologiques. Il enseigne dans le quatriéme, la maniére de s'instruire des choses qui regardent le gouvernement de l'Eglise. Villavicencio ajoûte a la fin de cette division, un témoignage de soûmission a l'Eglise Romaine, qui n'est point dans

Hyperius. Le reste du premier Livre de Villavicencio est copié mot a mot d'Hyperius. Il change dans le premier chapitre du second Livre ce qui regarde les versions de Munsterus et de Castilion, et donne a ce dernier l'epithete d'Apostat. Il recomande la Vulgate dont Hyperius n'avoit point parlé. Il loüe les Notes de Vatable, et déclame contre la división des Religions en Allemagne. Il ajoûte au Catalogue des Livres Canoniques, ceux qui n'étoint pont dans le Canon des Hebreux. Il traite de l'autorité de l'Eglise et des Traditions. Il conseille a celui qui veut lire l'Ecriture sainte, de ne se pas fier a ses lumieres, et de choisir un homme qui le conduise et lui explique l'Ecriture. Il traite des qualités de ce docteur, et de la maniere dont l'Ecolier doit profiter de ses Leçons. Hyperius a'avoit point touché ces choses. Il n'y a presque rien de changé dans les autres chapitres. Villavicencio a ajoûté quelque chose touchant les Scholastiques dans le commencement du troisiéme Livre. Il n'y a point de changement considerable dans le reste, ni dans tout le quatriéme» (6).

No se puede dudar que las razones de Du-Pin contra la originalidad por parte de Villavicencio del tratado *De recte formando Theologiae studio libri IV*, son fortísimas. Yo no he hecho por mí mismo el cotejo entre el tratado susodicho y el de Hiperio: *De theologo seu de ratione studii theologici, libri IV*, porque no he tenido ocasión de hallar y poder leer este último. Por esto, y por que no conozco ningún escritor que haya refutado las pruebas de Du-Pin, desmostrando que el tratado *De recte formando Theologiae studio libri IV* es verdaderamente original del Agustino de Jerez de la Frontera (7), me limito a consignar que si esta obra fuera realmente de Villavicencio, éste merecería ser contado entre los grandes reformadores de los estudios escolásticos del siglo XVI; pero que, en cambio, si el Agustino andaluz hubiera sido lo que afirma Du-Pin, no merece que hablemos de él, como no sea para censurarle con la mayor dureza.

---

(6) *Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclesiastiques du seizie'me siecle*, París, año 1703, t. IV del siglo XVI, págs. 570-573.

(7) No sé que hayan vindicado a Villavicencio en este punto ni aun sus mismos hermanos de hábito; y eso que entre éstos los ha habido preparadísimos para toda suerte de trabajos críticos y bibliográficos, y que han estudiado la persona y las obras de Fray Lorenzo. Ejemplo, el P. Fray Gregorio de Santiago Vela y sus auxiliares y continuadores en la *Biblioteca* agustiniana española. El P. Flórez, en el prólogo que escribió para la quinta edición de la obra consabida, se ocupa brevemente de esta cuestión, pero es evidente que no deshace las razones de Du-Pin.

II. Otros filósofos agustinos.

Además de los ilustres agustinianos Fray Luis de León y Fray Diego de Zúñiga, hubo en la España del siglo XVI otros varios hijos de la Orden del Doctor de Hipona cuyos nombres, ya que otra cosa no sea posible, deben quedar consignados aquí como escolásticos dignos de perpetuo recuerdo.

El lusitano Fray Rodrigo de Santa Cruz, catedrático de Filosofía en la Universidad de Lisboa, confesor de los reyes Don Juan II y Don Manuel y provincial de la Orden. Compuso unos comentarios a Aristóteles y al *Magister sententiarum*, que guardaba manuscritos el Convento de Gracia, en Lisboa.

Fray Diego de Zúñiga, o Rodríguez, distinto de su omónimo el Profesor de la Universidad de Osuna, de quien antes hemos tratado. Fué testigo adverso a Fray Luis de León en el proceso inquisitorial contra éste. Al defenderse Fray Luis de la declaración de Fray Diego habla de un trabajito que este último había redactado, para remitírsele al Papa San Pío V, sobre la manera de aprender todas las ciencias, escrito que ocupaba de seis a ocho pliegos (8). Este opusculito, intitulado *De optimo genere tradendae Philosophiae et Sacrae Scripturae explicandae*, no se ha editado; y parece que debe de hallarse en la Biblioteca Vaticana.

Fray Alonso de la Veracruz, castellano, de Caspueñas, donde nació, a principios del siglo xvi, del matrimonio de Francisco Gutiérrez y Leonor Gutiérrez; discípulo de Fray Francisco de Vitoria; maestro en Artes por la Universidad de Salamanca, en la cual leyó un curso de esta Facultad; compañero del venerable Fray Francisco de la Cruz en la expedición evangélica a Nueva España; religioso agustino desde que pisó tierra mejicana en Veracruz, por lo cual tomó este sobrenombre; maestro de novicios y lector de Filosofía y Teología, Prior del Convento de Tacámbaro, Provincial agustino en Nueva España, Catedrático de *prima* de Teología en la Universidad de Méjico, gran bibliófilo y que renunció a varias mitras que insistentemente le fueron ofrecidas.

Como dice Menéndez y Pelayo: «Fray Alonso de Veracruz... llevó al Nuevo Mundo la filosofía peripatética, imprimiendo en 1554 el

(8) Véase el t. X, Madrid, 1874 de la colección de documentos inéditos para la Historia de España, pág. 374.

primer tratado de Dialéctica, y en 1557 el primer tratado de Física, obras que le dan buen lugar entre los neoescolásticos del siglo XVI, modificados en método y estilo por la influencia del Renacimiento» (9). En efecto: viendo Fray Alonso, en su larga carrera de profesor, cuanto trabajo suponía para los alumnos el estudio de la Dialéctica según los textos y usos viciados por la Escolástica decadente, redactó un librito intitulado *Recognitio summularum*, que fué impreso en Méjico por Juan Pablo Brissense en 1554; en el cual aspiró, según el mismo Veracruz dice al dedicar la obra a su Provincia Agustiniana, a tratar cuanto atañe a la Dialéctica de modo que, quitando todo lo inútil, no falte, sin embargo, nada de lo conveniente; y no porque fuera a exponer novedades hasta entonces jamás vistas ni oídas, sino porque pretendía ordenar la doctrina antigua y clásica, de suerte que en poco tiempo pudiera ser entendida y aprendida. Aunque Fray Alonso no llegara a la meta que se propuso, sí trabajó noblemente para aproximarse a ella; y mereció que su libro fuera elogiado por Gaspar Cardillo de Villalpando antes de que fuera impreso por segunda vez (Salamanca, por Juan María de Terranova, 1562). En el mismo año 1554, y en la propia imprenta mejicana de Juan Pablo Brissense, sacó a luz Fray Alonso la *Dialectica resolutio cum textu Aristotelis*. Poco después, en 1557, imprimió Veracruz, en las mismas prensas mejicanas de Juan Pablo Brissense, la *Physica speculatio*.

Tuvo tal crédito el Padre Veracruz como autor de libros de texto, que el Capítulo provincial de los agustinos de Castilla, celebrado en 1569, ordenó a los lectores de Artes se sirvieran en sus clases del Curso del Maestro Veracruz como muy docto y provechoso, y hasta empleado por religiosos de otras órdenes.

El portugués FRAY GASPAR CASAL, profesor de Teología en la Universidad de Coimbra, teólogo del concilio de Trento, en el cual «veluti magnum doctrinae jubar radiavit», al decir del P. Hugo von Hurter (10); Arzobispo de Funchal primero, y Obispo de Leiria y de Coimbra después, fué autor de unos comentarios impresos en Venecia por Jordano Ziletto en 1563, sobre los tratados de los *Predicamentos* y de los *Tópicos* de Aristóteles.

El valenciano FRAY VICENTE MONTAÑÉS, Provincial de su Orden, tratadista de música, catedrático de Filosofía y Teología en la Universidad de Lérida y probablemente en la de Valencia, fué autor de dos

---

(9) *Historia de la poesía hispano americana*, t. I, Madrid, 1911, pág. 22.
(10) *Nomenclator literarius recentiores Theologiae Catholicae theologos exhibens*, t. I, Inuspruck, 1871, pág. 117.

obras lógicas: *Epitomen progymnasmatum Dialecticae, earumdemque commentaria* y *Commentarium in Dialecticam et Logicam,* impresas ambas en Valencia en 1563 y 1564 respectivamente, aparte de otros dos tratados: *Commentaria in libros Aristotelis Logicae* y *Commentaria in Porphyrii Isagogen,* que no sé si serán obras verdaderamente distintas de las anteriormente expresadas.

. . . .

CAPÍTULO X.

FRAY FRANCISCO ZUMEL.

I. Noticia biográfica.

Oriundo de Paredes de Nava e hijo legítimo y de sangre limpia e hidalga, nació Francisco Zumel (1) en la ciudad de Palencia en 1540 ó 1541.

El 1.° de diciembre de 1556 Zumel profesó en el Convento salmantino de la Orden de Nuestra Señora de la Merced. En la Universidad de Salamanca cursó las facultades de Artes y de Teología, siendo discípulo del mercedario Fray Gaspar de Torres, de los dominicos Fray Pedro de Sotomayor y Fray Mancio de Corpore Christi, del agustino Fray Juan de Guevara y de los maestros Gregorio Gallo y Gaspar de Grajal.

Después de un intento fracasado, ganó Zumel, en 1570, una cátedra de Artes en la Universidad salmantina. En mayo del año siguiente, 1571, se graduó en la propia Universidad de maestro en Teología; y más tarde de maestro en Artes. Después de otras varias oposiciones a cátedras salmantinas, unas con éxito y otras sin él, fué Fray Francisco titular de dos cátedras filosóficas: la de Física, que desempeñó en 1576; y la de Filosofía Moral, que logró en 1579. Ocupando la primera trató Zumel de sustituir la explicación de los libros físicos de Aristóteles por la *Metafísica* del propio Estagirita, obra esta últi-

---

(1) Sobre Zumel, véase principalmente la tesis doctoral del mercedario Fray Guillermo Vázquez Núñez: *El Padre Francisco Zumel, general de la Merced y catedrático de Salamanca* (1540-1607), publicada primeramente en la *Revista de archivos, bibliotecas y museos,* y después en tirada aparte de la misma *Revista*, Madrid, 1920. Al referirme a ella utilizaré la edición independiente.

ma, a juicio de Fray Francisco, mucho más provechosa. No obstante, esta reforma no logró arraigar, porque le faltó la aprobación definitiva de S. M., debido principalmente al informe de los dominicos, opuestos al proyecto de Zumel. Sin embargo, éste, autorizado por el dictamen del claustro universitario salmantino y por el rector de la Escuela, explicó la *Metafísica*. En la cátedra de Filosofía Moral, Zumel leyó las *Éticas* aristotélicas. En 1600 fué Fray Francisco decano de la Facultad de Teología. Por último, en 1601 se jubiló como catedrático de Filosofía Moral.

En la Religión de la Merced fué Zumel rector de los Colegios de Alcalá y Salamanca, definidor, provincial de Castilla y general de toda la Orden, electo en el Capítulo celebrado en Calatayud en 1593. Fray Francisco restauró el Convento mercedario de Salamanca, hoy, por desgracia, desaparecido, convirtiéndole en magnífico ejemplar de arquitectura plateresca. Zumel murió en Salamanca el 9 de abril del año 1607.

Zurbarán retrató a Fray Francisco Zumel, aunque no del natural, en un hermoso lienzo que guarda la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando de Madrid y procede del Convento mercedario de Sevilla.

II. Nota bibliográfica.

La bibliografía de Zumel nos la da hecha el famosísimo mercedario también, Fray Gabriel Téllez *(Tirso de Molina)*: «Dexonos (como en mayorazgo) todos estos cuerpos: Dos sobre toda la primera parte de Santo Tomás, Tutelar suyo. Otros dos sobre la *Prima secundae*, en que explica cuantas materias aquel gran sto. escrivió en ella. Otro de *auxiliis*, que después de su vida sacó a luz esta su Provincia, en que con claridad de el cielo, defiende a su doctor glorioso, y trata de los socorros con que Dios nos favorece. De la Presciencia de los predestinados y precitos, asta donde se estiende la eficacia de el libre albedrio, y lo que con el hace la Divina Gracia; y otras materias tan diffíciles como necesarias, en que desentraña todo lo misterioso y mas profundo de el Doctor Angelico... Despues la santidad de Paulo quinto le mando escriviesse contra los Venecianos aquel tratado sapientisimo que se intitulo deffension de la pontificia autoridad sobre todos los principes del mundo. Escrivio (para los de puertas adentro de su Orden. porque gocemos algo mas que los extraños) las vidas de nros. Generales, recopilando todo, desde nro. Gran Patriar-

ca y Fundador, asta el Maestro Salaçar antecesor suyo inmediato Item unos comentarios vreves pero misteriosos sobre la regla de Ntro. Padre san Agustin, que es là que preffesamos. Otros sobre las distinciones de nras. Constituciones y estatutos» (2).

Ordenando las obras de Zumel de que tengo noticia, pueden clasificarse en obras teológicas, filosóficas y estudios varios sobre la Orden Mercedaria.

OBRAS TEOLÓGICAS.

Comentarios a la *Summa Theologica*. Zumel publicó cuatro tomos comentando la obra maestra de Santo Tomás de Aquino: dos de ellos versan sobre la primera parte y otros dos sobre la sección primera de la segunda parte (3), a saber:

De Deo, eiusque operibus. Philipo II. Regi Hispaniarum catholico et invictissimo Commentaria in Primam Partem Sancti Thomae Aquinatis consecrata. Tomus primus. Impreso en Salamanca, por Pedro Lasso, en 1585. Estudia las cuarenta y tres primeras cuestiones de la *Summa*.

De Deo, eiusque operibus. Philippo Hispaniarum et Indiarum Regi Catholico et invictissimo, Commentaria in Primam Partem Sancti Thomae Aquinatis consecrata. Tomus secundus. Impreso en Salamanca, también por Pedro Lasso, en 1587. Estudia desde la cuestión cincuenta a la ciento trece, ambas inclusive, de la primera parte de la *Summa*.

In Primam secundae S. Thomae Comennt. Philippo Principi Magni Philippi II Regis Filio catholico et gloriosissimo... Tomus primus. Impreso en Salamanca, por Juan Fernández, en 1594. Comenta las cuestiones setenta y una a la ochenta y nueve de la *prima secundae* de la *Summa*.

In primam secundae S. Thomae Comment. Philippo Principi Magni Philippi II Regis Filio, catholico et gloriosissimo...

(2) *Historia general del Orden de Nuestra Señora de las Mercedes, redención de cautivos.* 2.ª Parte. Autógrafo del P. Téllez. Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid. Estante 27. grada I. E. 16 y 17. Yo tomo lo que transcribo del apéndice I de la monografía *El Padre Francisco Zumel* de Fray Guillermo Vázquez. Pág 114. Ed. cit.

(3) Tengo delante los cuatro volúmenes de la primera edición, que guarda la Biblioteca Universitaria Salmantina en la sala 3.ª, estante 19, tabla 5.ª No tienen signatura independiente para cada tomo.

Tomus secundus. Impreso en Salamanca, por Juan Fernández, en 1594, también. Estudia las cuestiones ciento nueve a la ciento catorce de la sección primera de la segunda parte de la *Summa Theologica*.

El comentario de Zumel a Santo Tomás es enteramente escolástico. No transcribe el texto del Doctor Angélico. Copia el título de cada artículo, enuncia las conclusiones fundamentales que él encierra, y las desarrolla en disputas escolásticas, con argumentos en contra, exposición de las distintas opiniones formuladas para resolver la cuestión, explicación de los términos y nociones necesarios para formar juicio exacto del asunto, elección de sentencia, desarrollo de ésta en las conclusiones precisas, prueba minuciosa de cada una de éstas y solución de las dificultades propuestas al principio.

Del contenido de estos cuatro tomos nada he de decir, porque de cada uno de ellos ha hecho un extracto Fray Guillermo Vázquez (4).

Estos comentarios están escritos con gran esmero, según lo encarece el propio Zumel en la carta prólogo al lector: «Fateor libenter in his Sanctissimi Praeceptoris Commentariis conficiendis me nulli pepercisse labori, sed continua meditatione exarsisse. Profecto, fui mihi pene infinitus labor et incredibilis omnia perlustrare et doctissimorum virorum scripta nova et antiqua perlegere et examinare» (5).

Puede afirmarse que también son comentarios a la *Summa* los opúsculos teológicos contenidos en tres tomos que, muerto Zumel, aparecieron con el título Opuscula, Libros III ad primam partem et ad primam secundae duos variarumque quaestionum alium continentia. Impresos en Salamanca, en 1607, por Artus Taberniel, antuerpiense, y Antonia Ramírez; y dedicados, por Fray Ildefonso de Monroy, General de la Orden de la Merced, a Don Francisco de Sandoval y Rojas, Duque de Lerma y factotum de Don Felipe III (6).

El asunto de las disputas y discursos que forman estos opúsculos son diversas cuestiones suscitadas en las famosísimas controversias *de auxiliis:* la gracia y su eficacia, la moción divina, la presciencia de

(4) *El Padre Francisco Zumel*, cap. XVII, págs. 74-92. Ed. cit.

(5) Folio 3 r., sin numeración, como todos los preliminares de la edición citada.

(6) Tengo delante el ejemplar de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (Signatura: 3.ª 18-59) magníficamente encuadernado en piel y con el escudo del famoso Duque de Lerma. Procede este ejemplar de la librería del Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca.

Dios, la concordia de la libertad humana con la gracia y con la predestinación... (7).

La manera de proceder Zumel en estas disputas y discursos es la misma que empleó al comentar la *Summa:* objeciones, exposición de las distintas sentencias sobre la materia de que se trata, explicación de los conceptos necesarios para esclarecer la cuestión, conclusiones, prueba de éstas y solución de las objeciones.

Censura circa librum de concordia patris Ludovici Molinae e Societate Jesu. Manuscrito existente en la Biblioteca Vaticana (8) y enviado a Roma al avocar a sí el Papa las famosísimas controversias *de auxiliis divinae gratiae.* Es una impugnación muy briosa y decidida de la *Concordia.* Para Zumel el libro de Molina se ha de echar muy lejos de la Iglesia de Cristo, como que, más bien que concordia, hay en él discordia entre la gracia y el libre albedrío.

Tertia defensio gravissima, ubi palam veritas reseratur... et quo pacto adversarii cum laesione fidei loquantur aperte ostenditur. Manuscrito existente asimismo en la Biblioteca Vaticana, y enviado igualmente a Roma como nuevo dictamen contra la *Concordia* de Molina. Combate principalmente las siguientes doctrinas del célebre Jesuíta: Dios, con el concurso general, no influye en la causa segunda, sino que influye con ésta inmediatamente en el efecto; debe admitirse la ciencia media...; Zumel defiende el sistema promocionista. Al pie de este escrito va una fervorosa adhesión de Fray Domingo Báñez a la doctrina del opusculo, en la que elogia grandemente al Padre Zumel.

Quaestio Theologica: Num sit de fide divina Clementem VIII, nunc viventem esse verum Papam succesorem Petri et Archipastorem verum totius orbis. Manuscrito de la Biblioteca Vaticana (9). En este trabajo, dedicado al Pontífice susodicho, defiende Zumel, con argumentos teológicos, que es de fe que Clemente VIII era verdadero papa y sumo pontífice de la Iglesia Romana; y contesta a diez argumentos con los que asegura se combatía la tesis anterior.

Defensio iustificationis et processus censurarum ac mandatorum. D. N. Pauli V. Pontificis Romani, Monarchae totius Ecclesiae, contra iniusta decreta Senatus Venetorum, quibus

---

(7) Puede verse el resumen de estos opúsculos hecho por el P. Vázquez en el cap. XX de su obra *El Padre Francisco Zumel,* págs. 103-109. Ed. cit.

(8) Códices latinos del fondo Barberini, núm. 1.083, fols. 447-565.

(9) Códices latinos del fondo Barberini, núm. 1.086, fols. 69-101.

CONTRA ECCLESIAE LIBERTATEM ET IMMUNITATEM EIUS ET CONTRA AUCTORITATEM PONTIFICIS PROCESSISSE VOLUERUNT. Impresa sin portada ni expresión del tipógrafo ni el lugar y fecha de la edición (10).

En este escrito trata Zumel de demostrar que los decretos venecianos, prohibiendo adqurir bienes a la Iglesia, edificar templos, monasterios y hospitales..., fueron injustos, pésimos, perjudiciales contra la Iglesia y atentatorios a la libertad y autoridad de la misma; y que justísimamente merecieron las censuras que el Papa fulminó contra el *Dux* y el senado venecianos. Para fundar debidamente estas conclusiones, Zumel expone previamente como doctrina general: que el régimen del pontificado romano es monárquico con autoridad suprema, según la institución de nuestro Señor Jesucristo; que el papa tiene potestad plena para disponer de las cosas temporales de todos los fieles, aunque sean príncipes, duques o senados, en orden al bien espiritual, cuando así lo exige el bien de la Religión Cristiana; que esta potestad temporal del papa sobre los soberanos no es directa y *per se*, sino indirecta y por razón del fin espiritual que le incumbe promover; y que este poder del papa se extiende a todos los fieles, incluso reyes y príncipes soberanos, es pleno y lleva consigo el derecho al uso de la coacción y la fuerza.

Aunque este tratado de Zumel es teológico, hay en él algunas doctrinas filosóficas, sobre todo de Derecho Público. Al desarrollar la primera conclusión establece: que de todos los regímenes políticos, sin duda alguna, es la monarquía el mejor y más perfecto; y que el poder y la autoridad de los soberanos políticos tiene origen inmediato y directo de la sociedad, a diferencia de la potestad del papa, que tiene origen inmediato en Dios. Al desenvolver la segunda conclusión, sienta: que, como es evidente que el fin temporal se ha de subordinar al eterno, siendo el fin de la república o sociedad civil la felicidad temporal y el de la Iglesia la felicidad eterna, el Estado, y consiguientemente la autoridad civil, deben subordinarse a la Iglesia y a la potestad pontificia: «Ergo potest Princeps spiritualis et Monarcha Ecclesiae imperare Principibus temporalibus, et disponere de temporalibus rebus in ordine ad bonum spirituale» (11). Sin embargo, esta potestad del papa sobre los soberanos y las cosas espirituales

---

(10) Tengo en la mano el ejemplar de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Signatura: 4.ª-850. Procede de la librería del Colegio Imperial de la Compañía de Jesús de Madrid.

(11) Página 9. Ed. cit.

no es directa y *per se*, sino indirecta y por razón del fin espiritual que atañe promover al papa (12).

En cuanto a los materiales de que se sirvió Zumel para redactar esta disertación, hay que notar que, además de las fuentes teológicas clásicas, utiliza mucho a Aristóteles y, entre los doctoreses pañoles, a Torquemada, Vitoria, Domingo de Soto, Azpilcueta, Covarrubias...

El Papa Clemente VIII, el 10 de marzo de 1603, dirigió a Zumel un breve agradeciéndole la defensa que este tratado había hecho de los derechos de la Iglesia.

OBRAS FILOSÓFICAS.

Entre los muchos tratados, opúsculos, etc., que Zumel compuso, hay varios filosóficos, que, por desgracia, no consta, al menos para mí, dónde paran, siendo de temer se hayan perdido. Sábese, no obstante, su existencia porque de ellos habla el propio Zumel en sus obras impresas. Al afirmar, en el comentario al artículo segundo de la cuestión sesenta y dos de la primera parte de la *Summa*, que la eficiencia de la forma supone su existencia, añade: «De qua re multa diximus 2. 2. olim q. 14 artc. 3 et fusius in Philosophia ad Tyrones» (13). Al contestar, en el comentario al artículo tercero de la cuestión diez y seis de la primera parte de la *Summa*, a los que argüían que el concepto de la verdad trascendental no añade nada al del ente, dice Zumel: «Sed de hac re longiorem fecimus sermonem 4 Primae Philosophiae in Methaphysicis controversis ad Salmanticense Gymnasium» (14). Al demostrar, en el comentario al artículo segundo de la cuestión duodécima de la primera parte de la *Summa*, que es probable que la esencia divina unida al entendimiento de los bienaventurados concurra eficientemente a la visión beatífica a modo de especie inteligible y no sólo como agente universal de aquella visión, añade Zumel: «Persuaderi etiam potest et manifestari veritas huius conclusionis ex his, quae diximus in Metaphysicis controversiis de causalitate causae efficientis» (15). Escribió, por consiguiente, Zumel unas controversias metafísicas o tratado de Prima Philosophia. También habla de un tratado *De anima*, etc., etc. Bien puede ser que estas obras

---

(12) Véase la prueba de la proposición tercera, págs. 17 y 18. Ed. cit.
(13) *De Deo, eiusque operibus*, t. II, Salamanca, 1587, pág. 326, col. 1.ª
(14) *De Deo, euisque operibus*, t. I, Salamanca, 1585, pág. 473, col. 1.ª
(15) *De Deo, eiusque operibus*, t. I, pág. 236, col. 1.ª Ed. cit.

filosóficas fueran las explicaciones y lecturas de Zumel en sus cátedrás de Filosofía de Salamanca.

ESTUDIOS SOBRE LA ORDEN MERCEDARIA.

Regula et constitutiones Fratrum sacri Ordinis Beatae Mariae de Mercede Redemptionis Captivorum. Obra impresa en Salamanca, por Cornelio Bonard, en 1588. Encabézala Zumel con una exposición del origen y fundación de la Orden de nuestra Señora de la Merced, dedicándola a Fray Francisco de Salazar. Después siguen la Regla de San Agustín y las Constituciones de la Merced, ilustradas aquélla y éstas por Zumel con oportunos comentarios. Termina el libro con varios documentos complementarios de los Papas Gregorio XIII, Clemente VIII y Sixto V.

Instructio officiorum Ordinis Beatae Mariae de Mercede redemptionis captivorum. Se imprimió a la vez que los comentarios a la Regla y Constituciones de la Orden de la Merced, y dedicada también al Padre Maestro Fray Francisco de Salazar. La *Instrucción* de Zumel se consideró tan útil que llegó a ser incorporada a las Constituciones de la Orden.

De vitis patrum et magistrorum generalium Ordinis redemptorum Beatae Mariae de Mercede brevis historia. Se imprimió esta historia a la vez que los comentarios a la Regla y Constituciones de la Merced, con los cuales va unida. Es obra utilísima para la historia de la Orden Mercedaria.

También compuso Zumel un Manual litúrgico para el canto del Oficio divino por la Religión Mercedaria, ajustándole al Manual Romano reformado por Clemente VIII. El Manual de Zumel fué adoptado y usado por la Orden susodicha.

III. La Filosofía en las Obras de Zumel.

Es una lástima que no podamos examinar las obras estrictamente filosóficas que escribió Fray Francisco Zumel. Pero aun en los tratados teológicos que de él se conservan ¡cuánta y cuán valiosa Filosofía se encierra!

Para que el lector lo aprecie por sí mismo voy a ofrecerle una síntesis de cómo, al explicar el artículo tercero de la cuestión diez

y seis de la primera parte de la *Summa*, desarrolla en Mercedario palentino la cuestión de si la verdad es pasión o propiedad del ente y qué añada a éste, cuál sea la significación formal total de la verdad y, consiguientemente, de si la verdad es una entidad real o solamente una entidad de razón.

Argumentos en contra de la tesis: la verdad es pasión del ente:

Primero: Así como es verdad que es lo que es, también es verdad que no es lo que no es. Luego la verdad corresponde al ser, pero también al no ser. Luego la verdad no es pasión del ente.

Segundo: Lo falso es contrario a lo verdadero. Lo verdadero se halla en los entes. Luego también se hallará en ellos lo falso, porque los contrarios recaen y versan sobre el mismo sujeto. Luego la verdad no es pasión del ente.

Tercero: Ningún ente de razón es pasión o atributo del ente real, ni objeto de la Metafísica. Luego lo verdadero es ente real. Pero este consiguiente es falso, porque las pasiones del ente no agregan realidad alguna sobre él. Luego la verdad no es pasión del ente.

Cuarto: La verdad no puede significar relación de conformidad del ente al entendimiento, porque esa relación no puede ser real, porque entonces el ente se predicaría quidditativamente de su pasión, lo cual es inadmisible; ni de razón, porque ningún sér de razón es perfección *simpliciter simplex*, cual lo es la verdad.

Quinto: La verdad no es la relación de conformidad del ente al entendimiento: porque la verdad se halla en las cosas sin necesidad de operación intelectual alguna, pues prescindiendo de todo acto del entendimiento, el sér que tiene la naturaleza humana es verdadero hombre, y el que tiene la naturaleza de oro es verdadero oro.

Sexto: Todo objeto es anterior a su respectiva potencia. Lo verdadero es el objeto del entendimiento. Luego es anterior al entendimiento. Luego no puede estar constituído por una relación de conformidad del ente al entendimiento.

Muchos creen que lo verdadero sólo añade al ente una relación de razón y que, consiguientemente, significa tan sólo una relación de razón. Pruébanlo con los argumentos siguientes:

Primera: La verdad es adecuación o conformidad de la cosa con el entendimiento. La adecuación o conformidad es una relación. Luego la verdad añade al entendimiento una relación. Pero esta relación no puede ser real: A) Porque al ente en común, como concepto trascendental, no se le puede añadir nada real. B) Porque entonces, siendo Dios sér verdadero, habría en Él alguna relación real además

de las cuatro que reconocen los teólogos; lo cual es inadmisible. C) Porque Aristóteles, al hablar de lo uno, que es pasión del ente, dice que el ente y lo uno son una misma naturaleza, y lo mismo diría del ente y la verdad.

Segunda: Si lo verdadero añadiera al ente algo real positivo y formalmente distinto de éste o, al menos, distinto de él con distinción de razón raciocinada, el ente se predicaría quidditativamente de lo verdadero: porque algo real positivo que tiene una formalidad propia no parece ser otra cosa que ente real. Es imposible que el ente se predique quidditativamente de lo verdadero. Luego lo verdadero no añade algo real positivo distinto formalmente del ente.

Tercera: Si la verdad fuera algo real distinto del ente, se seguiría que la verdad sería también ente y, por tanto, que sería igualmente verdadera; y, de nuevo, habría que averiguar si esa verdad es verdadera con la misma verdad con que es ente o con otra distinta. Si se prefiere esto último, tenemos lo que buscamos. Si se dice que la verdad es verdadera con la misma verdad con que es ente, hay que preguntar lo mismo respecto a esta verdad, y proceder así hasta lo infinito: Luego lo verdadero no puede añadir al ente algo real positivo distinto formalmente de él.

Durando cree que la verdad no consiste en la conformidad del entendimiento respecto a la cosa, sino, al contrario, en la conformidad que la cosa tiene en orden a sí propia según otro ser distinto del intrínseco que a ella corresponde, a saber, según el ser intelectual de la cosa aprendida, de modo que la verdad es la conformidad entre el ser conocido de la cosa y el ser real de la misma cosa; y, por esto, cual es el ser que en sí tiene la cosa, tal ser y no otro tendrá en cuanto es aprendida y conocida. La conformidad que constituye la verdad mira al entendimiento objetivamente, no subjetivamente. La verdad es conformidad del sér real consigo mismo, aunque según otro modo de ser, según el que tiene en el entendimiento. La verdad es, pues, la conformidad entre el sér real y el sér aprendido por el entendimiento: Luego la verdad es un ser de razón: porque lo que se atribuye a algo únicamente según el ser que tiene en el entendimiento, es evidentemente un ser de razón. Esto mismo defiende Pablo Soncinas: la verdad formalmente es la conformidad o relación de la cosa a sí misma en cuanto que se halla objetivamente en el entendimiento que juzga.

Para resolver toda esta cuestión, Zumel defiende las conclusiones siguientes:

Primera: La verdad es pasión propia del ente: porque se convierte con el ente y sigue a la naturaleza de éste. Lo verdadero se convierte con el ente: porque todo lo verdadero es ente, y todo ente es verdadero. Todo lo verdadero es ente: porque solamente pueden decirse verdaderas las cosas en cuanto que por su ser real se adecuan y conforman con el entendimiento divino: luego todo lo verdadero tiene ser real; pero quien tiene ser real, sea en acto sea en potencia, es ente real: luego todo lo verdadero es ente. Todo ente real es verdadero: porque ente real es lo que puede existir realmente; nada puede existir realmente si no está conforme con alguna idea o razón del entendimiento divino: luego todo ente real es verdadero. La verdad sigue al ente, es posterior a éste: porque formalmente la verdad significa una relación de conformidad en la cual la entidad es el fundamento y el sujeto: Luego no se puede separar al ente de la verdad sin destruir a ésta. Luego la verdad es pasión del ente. Por esto Aristóteles y todos los metafísicos afirman que del mismo modo que una cosa es ente es verdadera.

Segunda: La verdad trascendental, en cuanto tal, añade algo sobre el ente. Razones: A) De otro modo el concepto de lo verdadero sería el mismo concepto del ente. B) Si, como hemos visto, la verdad es pasión del ente, tiene que agregar algo al concepto de éste. C) Aunque nada sea verdadero que no sea ente, en el concepto de lo verdadero se incluye formal y expresamente algo que no se incluye en el concepto de ente.

Tercera: Lo verdadero, formalmente, significa una relación de conformidad y añade al ente esa relación de conformidad; pero connotando siempre al ente. En efecto: la verdad es la adecuación o conformidad de la cosa y el entendimiento; pero la conformidad, formalmente, es una relación: luego la verdad es una relación, connotando al ente como sujeto de la misma relación.

Cuarta: La verdad trascendental es la conformidad de las cosas con el entendimiento divino, esto es, con las razones formales de las cosas que existen en el divino entendimiento. Esta es la conformidad que la verdad trascendental añade al ente. No cree Zumel que esta conclusión necesita prueba distinta de la que adujo al comentar el artículo primero de esta misma cuestión diez y seis de la primera parte de la *Summa*.

Quinta: La verdad trascendental correspondiente al ser real, según la razón formal que en sí implica, es ente real. Pruebas: A) La verdad es algo positivo, e importa una perfección que sigue a la enti-

dad y a la forma del sér independientemente de toda operación del entendimiento humano. B) La verdad es perfección *simpliciter simplex*, pues respecto a cualquiera sér es mejór tenerla que carecer de ella: luego importa algo positivo y real, es ente real, que si fuera ente de razón no sería perfección *simpliciter simplex*. C) La verdad es pasión del ente real; éste, y no el ente de razón, es su sujeto y su fundamento: luego la verdad es ente real. Si la verdad fuera ente de razón se seguirían dos absurdos: ser un ente de razón, la verdad, pasión y atributo del ente real; y no tener la pasión, la verdad, el ser propio de su sujeto, el ente real.

Colígese de aquí que es falsa la doctrina de Durando: la verdad trascendental es la conformidad de la cosa consigo misma.

A los argumentos que contra la doctrina defendida propuso Zumel al principio, contesta el mismo:

Al primero: Que las negaciones son verdaderas en cuanto son de algún modo entes. En efecto: no son verdaderas sino en cuanto son entendidas, y no son entendidas sino en cuanto que el entendimiento las reviste de algún modo de entidad.

Al segundo: Que la verdad es pasión del ente se toma principalmente en las cosas por orden al entendimiento divino, respecto al cual no puede existir falsedad. Así, pues, ningún sér es falso respecto al entendimiento de Dios.

Al tercero: Que, según quedó probado, la verdad en cuanto es pasión del ente no es ser de razón, sino ser real. Además, la proposición en que se funda el argumento: las pasiones del ente no añaden nada real al ente, se ha de distinguir de este modo: no añaden al ente algo que no esté expresa y formalmente incluído en su concepto, niego; no añaden al ente algo que no esté incluído de algún modo en el concepto trascendentalísimo de ente, concedo.

Al cuarto: Que la verdad trascendental, de la que aquí se trata, formalmente dice una relación real; y como el ente, por razón de su trascendencia, está en todas las cosas, es cierto que se predica quidditativamente de sus pasiones o atributos, y entre ellos de la verdad; pero no se predica de las cosas en cuanto éstas son pasiones del ente, sino en cuanto las cosas incluyen en sí la razón de ente. Sin embargo, el sér no se predica quidditativamente de sus pasiones como se predica el género de la especie, sino que el ser, el ente, se predica de sus pasiones sólo porque está incluído en lo íntimo de todas ellas: la verdad, etc.

Al quinto: Que la verdad trascendental, ni existe ni puede

existir, sin orden al entendimiento divino. El oro verdadero es tal en cuanto se conforma con la razón o idea que del oro hay en Dios.

Al sexto: De varios modos: A) Negando que el objeto sea siempre anterior a su respectiva potencia: pues, a veces, el objeto es hecho, y resulta por la operación de la potencia; y así el verbo o concepto mental, v. g., es hecho por la acción del entendimiento, y, sin embargo, él es el término objetivo de la intelección. Niega también que en absoluto lo verdadero sea el objeto del entendimiento: pues el objeto propio de esta potencia es el ente, ya que la verdad no puede ser conocida por el entendimiento si éste no conoce la razón de ente, y, al contrario, la razón de ente puede ser aprendida sin conocer la verdad. B) Aunque lo verdadero sea posterior al entendimiento en cuanto al ser de la verdad, pues ésta sólo conviene a las cosas mediánte una acción del entendimiento, sin embargo, en cuanto al acto completo de entender, lo verdadero es anterior al entendimiento: porque no se completa y perfecciona el acto de entender sino en cuanto le precede la conformidad entre la cosa y su especie o concepto, esto es, la verdad. C) Si bien lo verdadero es objeto formal del entendimiento, no hay absurdo alguno en que, según su existencia, la verdad penda del entendimiento y sea posterior a él: puesto que, según la razón de fin y de objeto, la potencia, el entendimiento, es anterior a su objeto, a la verdad. D) Cuando se dice que lo verdadero es objeto del entendimiento, por verdadero se entiende lo inteligible; y, por consiguiente, no hay repugnancia en que cada sér tenga en sí tal fuerza que su concepto produzca la verdad en la mente, porque la razón de la verdad sigue a la naturaleza de todo ente y antecede a la potencia.

Al argumento aducido para demostrar que la relación que lo verdadero añade al ente es de razón y no real, porque habría que proceder hasta lo infinito, contesta Zumel que el ente es verdadero por la verdad. El concepto de ente es distinto respecto al concepto de lo verdadero: pues en el concepto de lo verdadero no entra el ente *formaliter*, sino sólo *radicaliter*. Por tanto, la verdad es como el principio formal por el que lo verdadero es verdadero, y por el cual el ente es verdadero. No es, pues, necesario proceder hasta lo infinito para explicar la verdad del ente (16).

---

(16) *De Deo, eiusque operibus*, t. I, Salamanca, 1585, págs. 470-474. Comentario al art. III, Quaest. XVII. Pars Prima. *Summa Theologica*.

IV. Doctrinas filosóficas de Zumel que encierran alguna novedad.

Aunque la doctrina filosófica de Zumel es, en general, la de la Escolástica, sin grandes ideas originales, no dejan de existir en las páginas de este Profesor salmantino ciertas opiniones personales suyas, de relativa novedad. He aquí algunas, a modo de muestra y ejemplo.

ONTOLOGÍA.

La causalidad propia y distintiva de la causa eficiente, según la opinión más extendida entre los escolásticos, es lo que se denomina acción: porque ésta es la razón formal que hace que el efecto penda física e ineluctiblemente de su respectiva causa. De otro modo: para la generalidad de la Escuela, la acción es lo que constituye a la causa eficiente en tal causa eficiente; y sin ella, ni existe ni puede existir ni concebirse siquiera la causa eficiente. El fundamento de esto es porque la acción es lo que se añade inmediatamente a la potencia eficiente para que ésta deje de ser potencia y pase a ser causa eficiente en acto; y porque la acción es aquello por lo cual la causa eficiente toca en acto a su efecto, y por lo que éste pende de aquélla.

Zumel demuestra que, aunque es probable que al unirse en el cielo la esencia divina, como forma eficiente, con el entendimiento de los bienaventurados no concurre *efective* con el entendimiento a producir la visión beatífica, sino que ésta la produce sólo, como eficiente, el entendimiento con el *lumem gloriae*, es mucho más probable que la esencia divina unida al entendimiento del bienaventurado concurra efectivamente a la visión beatífica como especie inteligible, y no sólo como agente universal de tal visión. Al proceder así Zumel, expone una doctrina metafísica enteramente distinta y aun opuesta a la anteriormente sintetizada. Hela aquí:

Para el Doctor Mercedario la causalidad de la causa eficiente no está en la acción, ni ésta es el principio formal por el cual obra el agente. Porque la causa eficiente puede causar sin la acción, pues todo aquello que procede de una causa por simple emanación procede de una causa eficiente. Las pasiones o propiedades esenciales de un

sér, como la risibilidad respecto al hombre, proceden de la esencia como de causa eficiente. Hay, pues, en estos casos causalidad propia de causa eficiente; y, sin embargo, no hay acción física. Luego en la acción no está la causalidad propia de la causa eficiente. La causalidad, el ser propio, distintivo y característico de la causa eficiente consiste, para Zumel, en sacar una cosa, el efecto, al ser, a la existencia *productive*, aunque esto no se haga mediante la acción. Zumel no explica ni fundamenta bien qué es esto de sacar àl efecto al ser, a la existencia, *productive*, en cuanto algo distinto de la acción. Solamente presenta esta opinión como una consecuencia de haber rechazado la doctrina anterior; y se refiere a lo que dijo en unas controversias metafísicas, que yo desconozco (17).

PSICOLOGÍA.

Según la doctrina común de los escolásticos, singularmente de los tomistas, las almas humanas se individualizan por la relación o conmensuración que dicen a los cuerpos que van a informar como principios y formas sustanciales.

Zumel halla más probable que las almas racionales se individualicen por sí mismas. Para probarlo discurre así: Tomemos, por ejemplo, dos fuegos iguales; y pregunto: ¿cómo se diferencian mutuamente las formas de estos dos fuegos? Por sus respectivas materias, responden los tomistas. Pero, ¿por qué causa estas materias son, a su vez, distintas y se hallan individualizadas la una respecto a la otra? Por las cantidades en que respectivamente están divididas, nos responden. Mas, estas cantidades, ¿por qué están divididas, esto es, individualizadas? Por sí mismas. Luego hay que llegar a algo que se individualice por sí mismo. Luego es muy conforme a la razón que la forma y el alma racional sea el primer individuo, esto es, que se individualice por sí misma: porque ella en cuanto forma, da el ser a la materia y al compuesto de materia y forma; y porque la cantidad más bien es individualizada por la sustancia que no individualice ella a la sustancia, pues la cantidad es quien recibe el ser de la sustancia, no quien da el ser a la sustancia. Las almas racionales no se diferencian numéricamente, esto es, no se individualizan por sus diversas conmensuraciones a sus respectivos cuerpos: porque, como no se

(17) Vid. *De Deo, eiusque operibus*. Exposición del art. II de la quaest. XII de la primera parte de la *Summa*, pág. 236, col. 1.ª Ed. cit.

educen de la potencia de la materia, ni tienen ser intrínsecamente dependiente de la materia, sino que son entidades subsistentes, inmediatamente creadas por Dios, son en sí antes que el cuerpo, con prioridad de naturaleza, no de tiempo. Luego las almas racionales, primero se individualizan en sí mismas que en el cuerpo o por relación a éste.

No contento con sostener, como hemos visto, una tesis distinta de la de los tomistas, Zumel combate directamente la doctrina de esta Escuela sobre la individualización de las almas racionales; y aduce las razones siguientes para demostrar que las almas racionales no se distinguen numéricamente, esto es, no se individualizan por razón de las distintas conmensuraciones que dicen a sus respectivos cuerpos.

Es cierto que el alma racional no es educida de la potencia de la materia, ni tiene el ser dependiente por completo e intrínsecamente de la materia, sino que es una naturaleza subsistente por sí y creada inmediatamente por Dios. Esto supuesto, Zumel raciocina así: Aquel sér que es en sí mismo antes que en otro sér, no puede individualizarse por respecto a este último; pero el alma humana, primeramente es en sí, por creación, antes que en la materia: luego no puede individualizarse por conmensuración a la materia; y si de este modo se individualizara, el alma humana tendría que educirse de la potencia de la materia.

El cuerpo es individual en virtud de los accidentes que le corresponden; el alma se une al cuerpo antes, con prioridad de naturaleza, de que el cuerpo tenga accidentes: luego el alma humana no se individualiza por el cuerpo.

La conmensuración del alma respecto al cuerpo es lo mismo que la sustancia del alma, como lo reconocen y aseguran los mismos tomistas; pero las conmensuraciones de las distintas almas a sus respectivos cuerpos son desiguales, y las almas son desigualmente perfectas: luego en sí mismas y por sus propias sustancias, las almas humanas, contra lo que sostienen los tomistas, son desiguales (18).

TEODICEA.

En las controversias *de auxiliis*, en las que tan activamente intervino Zumel, la doctrina filosófico-teológica de éste es casi la misma

(18) *De Deo, eiusque operibus*, t. II, pág. 32, col. 2.ª Ed. cit. Comentario al artículo IV, quaest. L. pars prima. *Summa Theologica*.

que la de Báñez, con algunas diferencias, sin embargo, como se verá en la síntesis siguiente.

Zumel admite y coloca como clave de todo el sistema la premoción física. Dios promueve al hombre para que éste realice los actos libres buenos, y, sobre todo, los actos sobrenaturales. El libre albedrío humano, de suyo es indiferente, y está en potencia para obrar o no. Dios, en cuanto causa primera, debe reducirle al acto y sacarle de tal indiferencia. Por la premoción pasa la libre voluntad humana del acto primero al acto segundo, es decir, a la operación. Los actos libres del hombre proceden inmediatamente de Dios, con inmediación de supuesto. Esta predeterminación no se verifica sólo por modo moral: incitación, persuasión, etc., sino que es una determinación propia, física y eficiente. Debe concebirse esta promoción como algo íntimo e intrínseco a la voluntad libre del hombre. Aunque la premoción mueve y determina eficazmente la voluntad humana, lo hace con suavidad y dejando intacta la existencia de la libertad: porque Dios, en cuanto Señor absoluto del libre albedrío humano, puede usar de él y premoverle sin destruirle, sino respetándole. Aun sometida la voluntad a la premoción física es libre: porque *in sensu diviso* (19) tiene potestad para realizar el acto opuesto al que es promovida. Sin embargo, Dios no promueve a la voluntad humana a los actos moralmente malos, contra lo que creyó Báñez; respecto a estos actos, es la voluntad humana quien se premueve a sí misma. La razón última de la necesidad de la premoción está en que así lo ha dispuesto la Providencia divina; y en que, cuando se trata de actos sobrenaturales, así lo exige la misma naturaleza del acto. El premover interna y físicamente a la voluntad humana es algo tan peculiar de Dios, que el Señor no ha querido comunicar a ninguna creatura tal potestad. La premoción supone una predefinición de los actos que la voluntad humana ha de ejecutar libremente. Esta predefinición no implica en Dios, como antecedente a ella, otra ciencia que la de simple inteligencia. Dios conoce los futuros libres y condicionales; pero no por la ciencia media, que no debe admitirse, sino de otros varios modos, uno de ellos el conocimiento de su propia voluntad. La predestinación es anterior a la previsión de los méritos y deméritos del hombre. La gracia tiene eficacia intrínseca; y esta eficacia consiste en la premoción física al acto sobrenatural.

(19) Recuérdese la explicación que dimos al hablar de la doctrina de Báñez de la distinción: *in sensu diviso et composito*. Pág. 197 de este mismo tomo.

V. Juicio de Zumel como filósofo.

Tuvo Zumel entre sus contemporáneos gran predicamento de varón insigne por su sabiduría. El famoso tomista Fray Domingo Báñez apellidó a Zumel sapientísimo maestro; y, refiriéndose a la *Tertia defensio*, dice que Zumel escribía con suma diligencia y admirable erudición (20). Fray Ildefonso de Monroy, Maestro General de la Orden de la Merced, llama a Zumel: «Omnium scientiarum abundantissima fons, et per totum terrarum orbem fulgentissimum lumem» (21); y agrega que a Zumel acudían: «tanquam ad Apollinis oraculum, in difficillimis doctrinarum nodis, qui discere cuperent» (22). Los dominicos Fray Diego Nuño, maestro doctísimo y varón de mucha fama de santidad, y Fray Antonio de Sotomayor, Confesor Regio, Arzobispo, Inquisidor General y Presidente del Consejo de Cruzada, hablan de Zumel como comentador de Santo Tomás de Aquino en estos términos: «Magistri hic [Zumel] inclytus sic profecto, ut solet, omnia scribit, sic omnia tractat, sic disputat ac determinat, quasi nunquam non in sinu Angelici Doctoris recubuerit, indeque sibi abundanter accerserit sapientiam, ita sane ut merito possit Praedicatorum familia gloriari se talem ac tantum suo D. Thomae interpretem et defensorem invenisse, imo quod maius est, merito sibi ipsi congratulari possit Ecclesia sponsa Christi, se a Patre luminum caelesti obtinuisse fidelem servum ac prodentem, magistrum egregium et omnibus numeris absolutum, qui suis alumnis tribuat super mensuram coagulantem» (23). Por último, el Papa Clemente VIII dice que Zumel tenía insigne doctrina (24).

---

(20) En la adhesión a la *Tertia defensio*, que Báñez firmó en Salamanca el 7 de julio de 1595. Fol. 665 del códice latino núm. 1.083 del fondo Barberini de la Biblioteca Vaticana. Tomo esta cita del cap. XX del libro *El Padre Francisco Zumel*, de Fray Guillermo Vázquez, págs. 96 y 97. Ed. cit.

(21) Licencia para la publicación de los opúsculos de Zumel. dada en Valladolid en 1605. Fol. 1 v., sin numeración, del t. I de la edición de dichos opúsculos impresa en Salamanca en 1608.

(22) Obra y ed. cits., t. I, fol. 2 r., sin numeración.

(23) Censura de los opúsculos de Zumel, fechada en Salamanca el 30 de enero de 1605, t. I, fol. 2 r., sin numeración. Ed. cit.

(24) En carta dirigida a Zumel desde Roma, el 10 de marzo de 1603, contestando a la que Zumel le remitió con el estudio acerca de ser verdad de fe la certeza del pontificado del Papa. Inserta ambas cartas Fray Guillermo Vázquez en el apéndice VI de su monografía *El Padre Francisco Zumel*. La frase transcrita va en la pág. 128. Ed. cit.

Entre los frailes mercedarios hubo el intento de consagrar a Zumel como maestro de los estudios escolásticos; y así en el Capítulo general que la Orden celebró en Guadalajara en 1609 se mandó que los catedráticos mercedarios explicasen a Santo Tomás «en todas las materias como el reverendísimo padre maestro Fray Francisco Zumel... lo sigue y explica en sus libros y escritos; y le sigan y expliquen en sus lecturas como a maestro al dicho padre maestro Zumel y síganle sus opiniones y las defiendan, y hagan escuela de él»; y el Capítulo general habido en Murcia en 1612 insistió en lo anterior, encargando a los provinciales velasen por su exacto cumplimiento, y amenazó a los catedráticos con privarles de sus oficios si no cumplían estas órdenes (25).

Todo esto prueba que Zumel fué un escolástico muy estudiado, y que influyó poderosamente entre sus contemporáneos. Pero, ¿el mérito de la doctrina del Maestro Mercedario justifica tal influjo? Yo creo que sí. Zumel expone bien: con orden y claridad, es agudo y posee erudición abundantísima y de buena ley. Cierto es que, aunque no faltan en él, según he indicado, algunas ideas de relativa novedad, en general se puede decir que no tiene originalidad de pensamiento, y que se limita a exponer y desarrollar la doctrina de la Escuela Tomista. También es evidente que resulta un poco ingenuo, con ingenuidad infantil, al prometer, en los comentarios a la *Summa*, disquisiciones recónditas y graves, tantas y tan difíciles como no suelen desarrollarlas otros autores; y, después se limita a explicar las mismas cuestiones que entonces analizaban todos los tratadistas y comentadores de Santo Tomás (26). Pero todos estos y otros lunarcillos que pudiéramos señalar en Zumel sólo sirven para dar carácter humano a la noble figura del Escolástico de Palencia.

(25) Códice 45 de la Orden de la Merced en el Archivo General de la Corona de Aragón de Barcelona, Págs. 113 y 114. Tomo estos datos del libro de Fray Guillermo Vázquez *El Padre Francisco Zumel*. Conclusión. Pág. 110. Ed. cit.

(26) En la carta al lector con que Zumel encabeza el t. I *De Deo eiusque operibus*, escribe: «Continent enim nostra haec Commentaria reconditas et graves disputationes, et plures, quas non vulgo nec passim reperies apud authores (quos ipse profecto omnes consului) difficiles quaestiones» (Fol. 3 v., sin paginación. Ed. cit.).

CAPÍTULO XI.

FRAY PEDRO DE OÑA.

I. NOTICIA BIOGRÁFICA.

Fray Pedro de Oña (1) nació en Burgos a mediados del siglo XVI: en las portadas de sus libros se apellida siempre burguense. Ingresó en la Orden de nuestra Señora de la Merced y Redención de cautivos en Valladolid. Fué profesor de Filosofía en el Colegio mercedario de Alcalá, y de Teología en Compostela en 1593 (2). En la Religión Mercedaria llegó el Padre Oña a ser Provincial de Castilla. En 1602 fué electo Obispo de Venezuela. Ya consagrado; pero antes de pasar a las Indias Occidentales, Don Felipe III le presentó, en 1604, para el Obispado de Gaeta. Desempeñó este cargo hasta el año 1626, en que murió en su Diócesis.

II. NOTA BIBLIOGRÁFICA.

Las obras que asignan al Ilmo. Padre Don Fray Pedro de Oña los bibliófilos que le han estudiado (3) pueden ordenarse en tres grupos: reli-

(1) Para esta nota biográfica sigo principalmente al P. Maestro Fray Marcos Salmerón en sus *Recuerdos históricos y políticos de los servicios que los generales y varones ilustres de la Religión de Nuestra Señora de la Merced, Redención de cautivos, han hecho a los Reyes de España en los dos Mundos, desde su gloriosa fundación, que fué el año de mil y doscientos y diez y ocho, hasta el año de mil y seiscientos quarenta*, Valencia, 1646. Recuerdo XLIX, pág. 396.

(2) Dícelo el propio P. Oña en la dedicatoria de los comentarios sobre los ocho libros aristotélicos de *Física*.

(3) Véanse: Fray Marcos Salmerón, en la obra y lugar antes citados; Don Nicolás Antonio, en la *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1783, páginas 223 y 224; Don Manuel Martínez Añíbarro, *Intento de un diccionario bio-*

giosas, filosóficas y económicas. En este párrafo daré una sucinta noticia de las comprendidas en los miembros primero y tercero de la clasificación anterior, dejando las obras filosóficas para tratr de ellas con la detención necesaria en el párrafo siguiente.

Las obras religiosas de Fray Pedro de Oña son dos: una ascética y otra de predicación.

La primera de ellas se intitula PRIMERA PARTE DE LAS POSTRIMERÍAS DEL HOMBRE. Fué impresa por vez primera en Madrid, por Luis Sánchez, en 1603, según la portada, y en 1602, según la data del final; y está dedicada a Don Pedro Franquesa, Comendador en la Orden Militar de Montesa y Secretario de S. M. (4). Este libro fué incluído en el Indice Expurgatorio de los años 1640 y 1707, mandándose que se suprimieran de él algunas cosas.

Al comenzar la obra declara el Padre Oña con toda precisión lo que ella es y lo que contiene: «El intento desta primera parte es tratar de la muerte del cuerpo, como de nuestra primera postrimeria. Va dividida en dos libros, cada libro en capitulos, y cada capitulo en discursos. El libro primero trata de la muerte del alma, que es el pecado, como de principio y causa de la muerte corporal. Explica su fealdad, daños y torpeza; sus primeras divisiones, en original y actual; de pensamiento, palabra, y obra; y los efectos espirituales, que en el alma causa: aviendo primero constituydo un verdadero virtuoso y prudente christiano, cuyo principal oficio es, huyr la culpa, como su mayor daño; y explicado como la oracion es contra ella eficaz remedio. El libro segundo prosigue el mismo intento, declarando los efectos assi generales, como particulares, que el pecado causa en el cuerpo, hasta llegar al último, que es la muerte, y la primera postrimeria, de donde toma este nombre nuestra primera parte. Explica en que consiste, su generalidad, certidumbre y diferencias. Y concluye enseñando algunos avisos para morir bien; y como solas las obras que en esta vida hizo acompañan al difunto en la otra» (5).

Dice Fray Pedro, en el prólogo de esta obra, que tuvo intención de escribir otras tres partes, dedicadas a las tres siguientes postrimerías: juicio, pena o infierno y premio o gloria. No llevó a cabo este pensamiento.

---

gráfico y bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos, Madrid, 1889, páginas 374-376; etc.

(4) Tengo delante el ejemplar de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid. Signatura: 125-2-17. Ejemplar bastante deteriorado de la segunda edición, impresa en Pamplona en 1608.

(5) Folio 5 v., sin numeración, como los demás preliminares. Ed. cit.

La segunda obra religiosa de Fray Pedro de Oña son varios sermones. Martínez Añíbarro, fundado en Nicolás Antonio y Silvestre de Saavedra, le atribuye unos *Sermones del pecado original, de la Virgen y otros* (6).

En 1599 imprimió Luis Sánchez en Madrid el SERMON QUE PREDICO A LA MAGESTAD CATÓLICA DEL REY NUESTRO SEÑOR FILIPO III, EL VENERABLE PADRE MAESTRO F. PEDRO DE OÑA, PROVINCIAL DE LA ORDEN DE NUESTRA SEÑORA DE LA MERCED, REDEMPTION DE CAUTIVOS, EN LA PROVINCIA DE CASTILLA, EN SU CASA Y MONESTERIO DE MADRID, QUE VISITO SU REAL MAGESTAD, DOMINGO OCTAVA DE SAN JUAN EVANGELISTA, A TRES DIAS DE ENERO DESTE AÑO DE NOVENTA Y NUEVE (7). En las cinco consideraciones en que divide Fray Pedro este hermoso sermón se desarrollan algunos puntos conexos con la Filosofía, como la obligación, aun natural, de cumplir la palabra dada; la explicación de cómo es posible la amistad entre Dios y los hombres, las cualidades y virtudes que ha de poseer el privado de un rey... En esta oración se muestra el Padre Oña tan adicto a Aristóteles que, además de citarle y fundarse en él frecuentemente, le llama padre de la Filosofía (8).

La obra económica de Fray Pedro de Oña es el TRATADO Y MEMORIAL DE LOS INCONVENIENTES Y DAÑOS QUE A CAUSADO EN LOS REYNOS LA MONEDA DE VELLON QUE ESTOS AÑOS SE LABRO Y DOBLO EN CASTILLA Y DEL REMEDIO Y REPARO DE TODOS ELLOS. Guárdase este trabajo, manuscrito y firmado al principio y al fin por Fray Pedro de Oña, Obispo de Gaeta, en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid (9).

Con fecha en Gaeta a 20 de septiembre de 1605 dirigió Fray Pedro de Oña este memorial al Rey Don Felipe III por mano del privado Duque de Lerma. Compónenle cuatro discursos: El primero «De los inconvenientes que tiene en si misma esta moneda de vellon que se a doblado y labrado». El segundo «De los inconvenientes y daños que esta moneda de vellon a causado y causa al Rey nro. sr. en particular y a su real hazienda». El tercero «De los inconvenientes y graves daños que esta moneda de vellon a causado y causa a los Reinos de Castilla y a los particulares dellos». El cuarto «Aviso del Re-

(6) *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos*, pág. 376. col. 2.ª Ed. cit.
(7) Tengo en las manos el ejemplar de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Signatura: 8.ª-481.
(8) Consideración cuarta, fol. 16 v. Ed. cit.
(9) Códice 6.279.

medio y reparo de todos estos daños e inconvenientes que esta moneda tiene en si misma y de los que a causado y causa a su Magd. y a su real hazienda y a sus reinos sin perdida ninguna antes con notable provecho y ganancia de su Magd. y vasallos». Cada discurso va dividido, a su vez, en párrafos, cuyo asunto se indica en apostillas marginales.

Son estos discursos verdaderamente curiosos e interesantes para la historia de las ideas económicas en España. Recorriendo estas páginas del Padre Oña se ve lo arraigadísimos que estaban en los españoles de entonces los rectos principios del orden político. Así, el Obispo de Gaeta defiende con toda claridad, y en un memorial dirigido al Rey más poderoso que entonces había en Europa: que el príncipe soberano no tiene por sí solo autoridad para mudar el valor de la moneda; que para hacer esto legítimamente es precisa la conformidad del reino, por ser en daño de todos esta alteración; y que si en caso de alguna pública necesidad el rey alteraba por sí solo el valor de la moneda, debía restituir después lo que de ella se quitó (10).

Aunque, por no ser filosófico este tratado, no hay en él doctrinas que deban ocuparnos, se ve al punto que quien le redactó era un hombre acostumbrado al estudio de la Filosofía. Basta para probarlo el párrafo cuarto del discurso primero, fijando la esencia de la moneda: «A tres cosas principalmente se reduzen todas las requisitas esencialmente para que la moneda de los Rnos. sea verdadera limpia y real y en esta conformidad concuerdan todos los dd. asi theologos como juristas, que son materia forma y peso. Materia se dize el metal de que se labra la moneda, la forma es la lei y verdadero valor intrinseco que tiene el mismo metal de su naturaleza, el peso es la cantidad que a de corresponder al valor mucho o poco segun fuere mucha o poca la moneda, y todas estas tres cosas le son como naturales a la moneda porque le toca de su lei y valor intrinseco y de su reparticion verdadera sin que tenga en ella parte nueva institucion ni mandato de Príncipe ni gobernador. Porque como luego se vera el cuño y sello real no añade ni quita al verdadero valor, porque solo sirve de una señal o firma real que asigura que aquella moneda vale tanto quanto suena y va señalada» (11).

(10) Véase el discurso segundo, párrafos segundo, tercero y cuarto, fols. 8 r. al 10 v.
(11) Folio 2 r.

III. Obras filosóficas de Fray Pedro de Oña.

Tres fueron las obras filosóficas del Mercedario burgalés: dos corresponden a la Lógica; y una, aunque dividida en dos partes, que bibliográficamente constituyen dos obras distintas, a la Cosmología o Física Filosófica.

OBRAS LÓGICAS.

La primera de las obras lógicas de Fray Pedro de Oña lleva por título Almae Florentissimae Complutensium Academiae, Commentaria una cum quaestionibus super universam Aristotelis Logicam Magnam dicata; y fué publicada en 1588 en Alcalá, por los herederos de Juan Gracián, estando dedicada a la Universidad Complutense.

En la carta prólogo, dirigida al lector y que sirve de entrada al libro, dice el Padre Oña que publicó éste, a instancia de muchas personas, con el fin, principalmente, de ayudar a los aspirantes al grado de bachiller a preparar el examen que habían de sufrir. Consta esta obra de una introducción o prefacio, y del estudio acerca de los tratados que entonces se consideraban integrantes de la Lógica. El prefacio versa sobre la división de las ciencias y el sér propio de la Lógica o Dialéctica: si es ciencia, si tiene unidad, si es especulativa o práctica, cuál es su objeto, cuáles son su dignidad y su fin, cómo se divide y qué relaciones guarda con las demás ciencias. El estudio de los tratados lógicos versa sobre el libro *De quinque vocibus*, de Porfirio, y los tratados aristotélicos *Praedicamentorum, quae Categoriae dicuntur; Perhiermaenias seu de interpretatione, Priorum Analyticorum, Posteriorum Analyticorum, Topicorum* y *Elenchorum*. Bien pudo, pues, decir Fray Pedro al lector: «Accipe ergo universae Arist. Logicae interpretationem» (12). Para completar más su tratado sobre las *Perhiermaenias* Fray Pedro añadió al mismo el estudio del verbo mental, la verdad y los futuros contingentes.

El trabajo del Padre Oña sobre cada uno de estos tratados lleva

(12) Carta prólogo, fol. 3 r., sin numeración. Ed. cit. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid. Signatura: 136-5-4.

como introducción un prefacio: «De auctore, ordine, modo procedendi, et aliis». Después, guardando la correspondiente división de los libros y capítulos, transcribe en latín el texto aristotélico; a continuación pone una síntesis de la doctrina del texto; y, por último, la explicación de esta doctrina por breves anotaciones, si se trata de lo que no tiene gran importancia o no ofrece mayor dificultad, y por medio de cuestiones, desarrolladas con mayor amplitud, cuando lo reclama el asunto por alguno de los motivos susodichos. Estas cuestiones están desenvueltas con arreglo a los cánones del método genuinamente escolástico: opiniones, argumentos, conclusiones, pruebas y solución de los argumentos. Todo va escrito con erudición y conocimiento de la materia.

El criterio y la doctrina con que ilustra a Aristóteles el Padre Oña son, en general, los propios de la Filosofía peripatético-escolástica. Con todo, no faltan en nuestro Autor algunos puntos de vista e ideas que acusan novedad e independencia de juicio. Un ejemplo siquiera, que a la vez servirá para que el lector conozca por sí lo que es este libro.

En el prefacio del libro de los *Predicamentos* trata Fray Pedro de la debatidísima cuestión de si el estudio de las categorías, y, por consiguiente, el libro aristotélico de los *Predicamentos*, pertenece a la Metafísica o a la Lógica, donde le colocó el Estagirita. Creían que las categorías corresponden a la Metafísica Juan Luis Vives, Pedro Ramus, etc.; pero la casi totalidad de los comentaristas griegos, latinos y árabes del Filósofo juzgaban que acertadamente había colocado éste en la Lógica el estudio de los predicamentos. La razón principal en la que se apoyaban los que llevaban a la Metafísica el estudio de las categorías era que en ellas se aplican los preceptos lógicos para la recta ordenación de las cosas y conceptos; y no es algo propio de la Lógica la demostración física, en la cual se aplican las reglas lógicas. Los que pensaban que los predicamentos corresponden a la Lógica, donde los colocó Aristóteles, se fundaba en que, como las categorías son ordenación suprema de las cosas y conceptos, y el ordenar esto corresponde a la Lógica, es a esta disciplina a quien en rigor pertenece al estudio de los predicamentos.

Parecía natural que, supuesto todo esto, Fray Pedro tomara partido por alguna de las dos sentencias susodichas, y defendiera que las categorías son asunto de la Metafísica o de la Lógica. No obstante, la primera tesis que el Padre Oña establece al resolver la cuestión es la siguiente: «Unde dico primo mihi certum praedicamenta quamvis

constituant res in suis locis nullius esse scientiae, nec Logicae, nec Methaphisicae» (13). Para probar esta conclusión aduce el Escolástico Mercedario las razones siguientes:

Ninguna ciencia trata en particular de las naturalezas comunes a todas las cosas. Luego ninguna ciencia puede colocar a las cosas en sus lugares correspondientes. Luego a ninguna ciencia corresponde el estudio de las categorías.

Ninguna ciencia trata de todos los géneros supremos o categorías, sino que unas tratan de unos y otras de otros. La Metafísica, v. g., de la sustancia, la cualidad, etc. La Física, del sitio y el hábito. Etc.: Luego a ninguna ciencia corresponde el estudio total de las categorías.

Pero si no pertenece a ciencia particular alguna el estudio de las categorías, ¿cómo se hace rectamente la suprema clasificación de las cosas? ¿Qué disciplina ha de regular esta operación importantísima? El entendimiento con su luz natural e ilustrado con el hábito de todas las ciencias, es, dice Fray Pedro de Oña, quien coloca a todas y cada una de las cosas en la sede y lugar que respectivamente les corresponden; y en esta labor le ayuda el arte enseñado por Porfirio en el tratado de las cinco voces: porque conocido lo que son el género, la especie, la diferencia, etc. el entendimiento sabrá fácilmente colocar el género como algo superior a la especie, y poner la diferencia como forma y acto de la especie; etc.

Sin embargo, aunque el estudio de los predicamentos no pertenece propiamente a la Lógica ni a la Metafísica ni a ninguna otra ciencia particular, piensa Fray Pedro de Oña que Aristóteles puso muy acertadamente el estudio de las categorías al comienzo de la Lógica: porque, como ésta enseña de qué manera se han de hacer las definiciones, divisiones y raciocinios respecto a toda suerte de cosas, es muy conveniente, y hasta necesario, principiar conociendo por sus géneros supremos todas las cosas, que son el objeto sobre el que han de recaer todas las operaciones mentales que regula la Lógica, aunque ese conocimiento de las categorías sea, según dice el Padre Oña de acuerdo con la opinión que antes expuso: «tanquam materia mutuata ab aliis scientiis» (14).

Con toda razón y justicia dijo el jesuíta Padre Luis Ferrer, al censurar este libro por encargo del Consejo Real, que la obra de Fray Pedro de Oña, no sólo está libre de todo error y mácula en punto a la fe y buenas costumbres, «sed potius quam plura, magna solicitu-

(13) Folio 89, col. 1.ª Ed. cit.
(14) Folio 89, col. 2.ª Ed. cit.

dine et industria, diligentiaque accuratissime elaborata continet, quae ingenuarum artium viris studiosis plurimum utilitatis affert» (15).

Otra obra lógica atribuyen al Ilmo. Padre Oña los bibliófilos: INTRODUCTIONEM AD ARISTOTELIS DIALECTICAM, QUAM VULGO SUMMULAS SEU PARVA LOGICALIA NUNCUPANT, CUM ARGUMENTIS, asegurando se imprimió en Alcalá en 1593 (16). Yo no he logrado hallar este libro en ninguna de las muchas bibliotecas en las que le he buscado; y tampoco le veo citado siquiera en el *Ensayo de una tipografía complutense por D. Juan Catalina García* (17), que debiera mencionarle si en realidad se publicó en Alcalá en 1593. Sin embargo, parece cierto que Fray Pedro de Oña publicó o, por lo menos, compuso esta obra: porque se refiere a ella al final de la carta prólogo al lector, que encabeza los comentarios y cuestiones sobre toda la Lógica de Aristóteles: «Ad haec autem [a los comentarios] et ad illa iam Summularum introductionem apposuimus, quem modum per omnia servantes...» (18).

OBRA COSMOLÓGICA.

Perteneciendo a la Física filosófica o Cosmología publicó Fray Pedro de Oña, en la oficina tipográfica complutense de Juan Gracián, en el año de 1593, una obra intitulada SUPER OCTO LIBROS ARISTOT. DE PHYSICA ABSCULTATIONE. COMMENTARIA UNA CUM QUAESTIONIBUS (19). Va dedicada a la Universidad Complutense, a la cual pide Fray Pedro que, no sólo acepte el tratado, sino que también corrija y enmiende en él lo que tal merezca.

Tiene esta obra tres partes: prefacio, comentario y cuestiones. El prefacio, que más exactamente debiera llamarse cuestiones preliminares, después de recxrdar brevemente lo que es la Filosofía, cuáles son las partes de esta ciencia y quiénes fueron los autores de dicha disciplina, concreta la naturaleza de la parte de la Filosofía de que va a tratar, la Física, demostrando sucintamente que es ciencia en

(15) Folio 1 r., sin numeración. Ed. cit.

(16) Nicolás Antonio, en la *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1786, página 224; Martínez Añíbarro, en el *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos*, Madrid, 1889, pág. 376; etc.

(17) Madrid, 1889.

(18) Folio 3 v., sin numeración, como todos los preliminares. Ed. cit.

(19) Tengo delante un ejemplar de esta primera edición. Pertenece a la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, en la cual lleva la signatura: L-17-318.

verdad y en sentido estricto, aunque no sea ciencia *simpliciter*, sino sólo genéricamente; que es ciencia especulativa, que tiene por objeto, no el cuerpo móvil, sino el cuerpo natural; y que el objeto sobre el que versan los ocho libros aristotélicos *De physica auscultatione* o *De physico auditu*, es también el cuerpo o ente natural, en cuanto prescinde de los séres inferiores contenidos en su razón universal. La ciencia física tiene muchas partes.

Al principio de algunos de los ochos libros del tratado aristotélico, el Mercedario castellano indica en breves líneas cuál es el fin que se propone el Estagirita al escribir dichos libros. Esto lo hace al comenzar los libros I, II y VII; pero lo omite respecto a los otros cinco libros. En cuanto al libro VII expone también, al comienzo del mismo, la duda que algunos abrigan de que sea en realidad de Aristóteles.

En el comentario al Estagirita, y respecto a gran número de capítulos de los ocho libros aristotélicos, Fray Pedro de Oña separa la *Summa textus*, en la que expone parafrásicamente la doctrina del Estagirita, y las *Annotationes circa literam:* advertencias, notas, dudas, objeciones, soluciones... para esclarecer e ilustrar más la doctrina del Filósofo. No transcribe íntegramente el texto aristotélico.

Para dar a conocer ahora lo que es este comentario voy a fijarme en el modo de proceder el Padre Oña en el capítulo II del libro II. El intento de Aristóteles en este capítulo es, dice Fray Pedro, declarar qué sea la naturaleza. Para ello divide el capítulo en dos partes: en la primera expone la diferencia que media entre lo natural y lo no natural, y en la segunda da la definición de la naturaleza. Antes de definir la naturaleza comienza Aristóteles dividiéndola, del mismo modo que en el libro *De anima*, para llegar a definir el alma, parte de la división del sér en animado e inanimado, y de las diferencias que separan a entrambos.

Hay séres que existen por la naturaleza y séres que existen por causas distintas de la naturaleza. Se diferencian entre sí estos séres en que los naturales tienen en sí mismos el principio del movimiento o quietud, mientras que los séres no naturales tienen en algo extrínseco a ellos el principio del movimiento de que son susceptibles. Este movimiento, que es intrínseco en los séres naturales y extrínseco en los no naturales, es de tres clases: local, de aumento y de alteración. Esto supuesto, la naturaleza en un sér es el principio y la causa *per se*, no *per accidens*, del movimiento y de la quietud del sér al cual corresponde. Solamente las sustancias compuestas se dicen entes naturales:

porque la naturaleza, o es sujeto, esto es, materia, o está en un sujeto, es decir, es forma: solamente las sustancias corpóreas tienen materia y forma: luego solamente las sustancias corpóreas son séres naturales. El concepto de ente según la naturaleza encierra en sí la noción del ente natural y la de las propiedades que de él fluyen; pero el uso ha aplicado la denominación de entes según la naturaleza a solas las propiedades de los entes naturales. Así, pues, la naturaleza es el primer movimiento intrínseco al sér; ente natural es el que en sí posee tal principio; y entes según la naturaleza son las propiedades del ente natural.

¿Por qué antes de declarar qué es la naturaleza no se investigó si existe la naturaleza, siendo así que de suyo la cuestión *an sit* es anterior a la cuestión *quid sit?* Porque la existencia de la naturaleza es algo notorio y evidente *per se;* y el que no la perciba inmediatamente no tiene aptitud para conocer lo que ella es.

La materia *prima*, es decir, lo que de suyo es informe y lo que permanece supuestas la corrupción y la generación de los séres, corresponde a la naturaleza, es naturaleza: porque lo que atañe a la sustancia de las cosas pertenece a su naturaleza; la materia prima es de la sustancia de las cosas: luego pertenece a la naturaleza de éstas, es, en parte al menos, su naturaleza. Así, pues, todos los antiguos filósofos griegos, aunque se equivocaron en muchas cosas, afirmaron la existencia de la naturaleza; y en esto acertaron.

La forma sustancial corresponde a la naturaleza, es naturaleza. Pruebas:

Primera: La forma natural es respecto al sér natural del mismo modo que la forma artificial al sér artificial; pero no se llama artificial a ningún sér sólo por la potencialidad que tenga para recibir la forma accidental si de hecho no la posee: luego ningún sér se dirá natural por sola la potencia para recibir la forma natural, si de hecho y en acto no la posee: luego la forma pertenece a la naturaleza, es parte de la naturaleza. Aun pertenece la forma a la naturaleza con mayor razón que la materia: porque cualquiera sér es tal más en cuanto está en acto que en cuanto está sólo en potencia; por la materia el sér natural lo es sólo en potencia, y por la forma en acto: luego la forma corresponde a la naturaleza, es naturaleza, aun con más razón que la materia. No se ha de entender todo esto de la forma en cuanto realidad abstracta de la materia, sino de la forma en cuanto existente en la materia. El sér compuesto de materia y forma no es propiamente la naturaleza, no es naturaleza, es ente según la naturaleza, ente natural.

Segunda: La naturaleza de un sér produce a veces otro sér semejante a sí; pero esta semejanza entre ambos séres no es solamente por razón de la materia, sino también por razón de la forma: luego ésta pertenece a la naturaleza del sér, es naturaleza.

Tercera: Las inmutaciones toman nombre del término *ad quem*, es decir, de aquello en lo que finalizan y concluyen; y así, la inmutación que el supone adquirir un sér el color blanco, toma el nombre de éste, y se llama blanquear. La generación se dice natural, esto es, que corresponde a la naturaleza, y en este sentido es naturaleza: Luego el término *ad quem* de la generación corresponde a la naturaleza, es naturaleza. El término *ad quem* de la generación es la forma: Luego la forma corresponde a la naturaleza, es naturaleza.

Contra el valor apodíctico de esta última razón puede objetarse así: La medicación o acción de medicinar es mutación; y, sin embargo, no toma nombre del término *ad quem*, de la medicina, sino del término *a quo*, del médico: luego, *a pari*, la generación no se dirá naturaleza por el término *ad quem*, esto es, porque tiende a la naturaleza. No hay paridad, responde el P. Oña: porque la medicación es una mutación por modo de acción, y la generación es una mutación por modo de pasión.

Resulta de todo lo dicho: lo que es la naturaleza, que lo que con mayor fundamento es naturaleza es la materia y la forma, que el compuesto de materia y forma es el sér natural, y que las cosas según la naturaleza son los accidentes propios del sér natural.

Para ilustrar este capítulo en las *annotationes circa literam*, propone y resuelve Fray Pedro de Oña las cuatro dudas siguientes:

Primera duda: Cuando Aristóteles dice que algo se hace por la naturaleza y algo por otras causas, ¿qué se ha de entender por otras causas? Temistio dice que la elección o voluntad racional es el principio de los actos morales; el acaso, el principio de los monstruosos; y el artífice, el principio de las cosas artificiales. Pero más conforme a la mente de Aristóteles es entender aquí esas otras causas por las productoras de los séres y de las cosas artificiales: porque estas segundas causas tienen mayor proporción con las naturales que las demás interpretaciones dadas a la frase de que tratamos, pues aquí no se habla de los accidentes, como son los actos morales que proceden de la voluntad racional por elección; sino sólo de las cosas compuestas, de las cuales, unas son naturales y otras artificiales; y además, aquí se trata de distinguir las cosas naturales, no de lo monstruoso y fortuito, sino de lo artificial.

Segunda duda: ¿Por qué razón Aristóteles dice, no sólo que los animales son séres naturales, sino que también llama así a las partes de los mismos, como las manos, la cabeza, etc.? Alejandro de Afrodisia, Filipomo y Temistio dicen que hizo esto el Estagirita para establecer diferencias entre lo natural y lo artificial: porque, así como los séres naturales, tanto ellos como sus partes, son naturales, los artificiales, aunque ellos son efecto del arte, las partes de que constan lo son de la naturaleza, son naturales. No le agrada esta respuesta al Mercedario de Burgos, sino que prefiere la explicación que a esta duda dió el Cardenal jesuíta Padre Francisco de Toledo. Según ella Aristóteles llamó séres naturales, no sólo al animal, sino también a las diversas partes de éste, a fin de remover y separar lo que éste podía ser, de lo que en realidad y en acto es: puesto que, como estas partes son heterogéneas y, por ello, distintas del todo, deben decirse naturales como el mismo todo, para indicar que no están separadas del todo, sino que tienen la misma forma que él, en cuanto que son miembros vivos suyos.

Tercera duda: Aristóteles divide el movimiento local en alteración y aumento. Pues bien, cuando un sér se mueve localmente, ¿le convienen a la vez la alteración y el aumento, o le conviene solamente uno de estos dos fenómenos, la alteración o el aumento? Al responder a esta duda sigue Fray Pedro de Oña al Cardenal Toledo y a Temistio, en quien se funda el Purpurado jesuíta; y dice que aquí no pretende Aristóteles dividir el movimiento en dos miembros opuestos, de modo que donde se dé el uno no pueda dárse el otro, sino que únicamente trata de dividir el movimiento según los diversos términos a los que puede tender y en los que puede finalizar. Los animales pueden sufrir todas estas especies de movimientos, pues se mueven localmente, aumentan y se alteran; pero los cielos no son susceptibles más que de movimiento local, porque ni aumentan ni se alteran.

Cuarta duda: ¿Cómo es que Aristóteles dice que algunos pusieron la tierra como principio natural de las cosas siendo así que, en el texto treinta y dos del libro I *De anima*, dice que el juez tomó todos los elementos excepto la tierra, pues ningún filósofo afirmó que la tierra fuera principio de las cosas? Primeramente, ningún filósofo dijo que la tierra fuera el único principio de las cosas, y esto es lo que enseña y a lo que se refiere Aristóteles cuando escribió el pasaje citado del libro I *De anima;* pero después de los primeros filósofos, Hesiodo estableció que la tierra era principio de las cosas, y a esto alude el Estagirita en este pasaje de la *Física* que se trata de explicar.

La última parte de este tratado de Fray Pedro de Oña, las cuestiones o disputas, forman en realidad una obra distinta de la anterior, no lógicamente y por razón de la materia, sino bibliográficamente y en cuanto al modo de estar impresa y presentada. El título de esta obra, que, por cierto, no responde a su contenido, dice: SUPER PRIMUM LIBRUM PHYSICAE AUSCULTATIONIS ARISTOTELIS. DE PRINCIPIIS PRIMIS NATURALIS ENTIS, COMMENTARIA PER QUAESTIONES. Este tratado se imprimió por vez primera en la oficina complutense de Juan Gracián en 1592, teniendo la particularidad de que la portada del libro va a la vuelta del folio 91 de la obra antes examinada: Comentarios y cuestiones sobre los ocho libros de *Physica auscultatione* de Aristóteles. No obstante, y como antes dije, son ambos dos tratados evidentemente distintos: porque, aunque van impresos en el mismo volumen, llevan portada; fecha y foliación independientes. Como libros distintos los consideraban también los bibliófilos en que me fundo: Martínez Añíbarro (20) y Catalina García (21).

Al comienzo de cada uno de los ocho libros *De Physica auscultatione*, pone Fray Pedro de Oña un breve prefacio, resumiendo el contenido del respectivo libro; y con esa síntesis delante presenta el índice de las cuestiones que va a desenvolver para penetrar la doctrina aristotélica del libro de que se trata. Luego, respecto a cada una de las cuestiones, en una introducción brevísima, indica, a veces, a cuál de los capítulos del libro aristotélico que estudia corresponde dicha cuestión; y presenta siempre el índice de las dudas o cuestiones parciales que va a examinar respecto a la cuestión general primeramente enunciada. Por último, analiza, en los artículos correspondientes, cada una de estas cuestiones complementarias de la cuestión general; y lo hace de modo enteramente escolástico, esto es, presentando los argumentos contra la tesis que va a defender, fijando las nociones necesarias para entender bien la cuestión y precisar exactamente sus términos, estableciendo las conclusiones con la doctrina que sustenta y defiende, probando estas mismas conclusiones y respondiendo a las objeciones propuestas al principio. Todo esto lo dirige el Padre Oña a la mejor inteligencia del texto aristotélico.

Para que el lector juzgue lo que son las cuestiones sobre los libros físicos de Aristóteles compuestas por el Mercedario burgalés, voy

---

(20) *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos*, pág. 375. Ed. cit.

(21) Los cataloga como obras distintas en los números 680 (pág. 211) y 690 (página 214) del *Ensayo de una tipografía complutense*. Ed. cit.

a fijarme precisamente en aquellas que corresponden al capítulo I del libro II, en el que el Padre Oña expone la doctrina peripatética sobre la naturaleza y lo que es tener naturaleza. Así verá el lector con más facilidad la correspondencia entre el comentario parafrástico y las cuestiones respecto al mismo asunto.

En dos partes divide Fray Pedro la cuestión que dedica a este asunto: en la primera estudia la quiddidad del sér natural en cuanto a su naturaleza, en sí mismo; y en la segunda, la quiddidad del sér natural en cuanto a las otras realidades distintas de la que es propia de dicho sér. En la primera parte formula seis cuestiones, que desarrola en otros tantos artículos: si se puede demostrar la existencia de la naturaleza, si la naturaleza es el principio intrínseco primario y *per se* del sér, del ente natural; si la naturaleza es el principio y la causa de la quietud y movimiento del sér, si el movimiento del cual es la naturaleza el primer principio es el movimiento natural, si de hecho toda naturaleza es el principio activo de dicho movimiento, al cual ella inclina y causa primeramente; y si la naturaleza es el principio activo principal, de ese movimiento, al que ella primeramente inclina. En la segunda parte de esta cuestión principal desarrolla el Escolástico mercedaiio otras seis cuestiones principales: si la materia prima es naturaleza, si el alma es naturaleza, si la naturaleza se predica unívocamente de la materia y de la forma, si el movimiento del cielo es natural, si la naturaleza difiere del arte y si la Física difiere de las Matemáticas.

Para presentar ahora con algún detalle el desarrollo de estas cuestiones me detendré en los artículos II y III de la primera parte de la cuestión primera del libro segundo; y escojo estos artículos, y no otros, porque en ellos expone Fray Pedro la esencia íntima de la naturaleza.

Algunos negaron que la naturaleza fuera principio intrínseco del sér, del ente natural, fundándose en que Santo Tomás de Aquino enseña, en el capítulo I del opúsculo *De ente et essentia*, que la naturaleza significa el sér en cuanto puede tener alguna operación, así como la quiddidad significa el sér en cuanto tiene definición, y la esencia, el sér en cuanto posee o puede poseer el acto de existir.

Primera tesis: La naturaleza es nombre, no sólo de la potencia, sino también de la sustancia: porque, de lo contrario, la materia y la forma, que se refieren a la sustancia, no serían naturaleza, como, sin duda, lo son; y porque, de otro modo, el sér natural en cuanto tal, no pertenecería al género de sustancia, sino al de accidente, pues

el principio de la operación corresponde de suyo a la categoría de accidente, no a la de sustancia.

Segunda tesis: La naturaleza en cuanto tal, primariamente y *per se* es principio intrínseco del sér, del ente natural, no del movimiento del ente natural. Así interpretan la doctrina de Aristóteles, Filipomo y Vico Mercator. Pruebas:

Primera: La sustancia de un sér cualquiera, primariamente y *per se*, no se ordena a alguna operación, sino a lo principal de la cosa, al ser sustancial que hay en ella; y todas las operaciones de una cosa cualquiera se ordenan siempre, o a la producción o a la conservación de ese ser sustancial de la cosa. La naturaleza se ordena a la operación, no inmediatamente, sino por medio de las facultades y potencias: luego no es la naturaleza el principio inmediato y próximo de la operación, sino que lo son las potencias y facultades; la naturaleza es tan sólo el principio último y mediato de la operación. Luego el efecto formal, propio e inmediato de la naturaleza, no es hacer apto para obrar al sér natural: éste es el efecto formal de las potencias. Luego el efecto formal primario de la naturaleza es dar ser sustancial al ente natural.

Segunda: La materia y la forma, por su propia esencia, son naturalezas, corresponden a la naturaleza; pero en las definiciones esenciales y físicas de la materia y de la forma no se incluye orden a la operación: luego tampoco en la definición de naturaleza se incluye orden a la operación. La consecuencia: porque, como es evidente, nada hay que pertenezca a la esencia de una entidad superior y genérica que no corresponda a la esencia de una entidad inferior y comprendida en dicho género.

Tercera: Una sustancia cualquiera se distingue de todas las demás de modo primario y *per se* por su ser sustancial, por sus principios esenciales, no por los principios de su operación propia; aunque, a veces, por ignorancia de la esencia de los séres, los distingamos, no por el ser sustancial de los mismos, sino por sus operaciones características, que, para nosotros, son más conocidas y notorias que el ser de las cosas.

Cuarta: Lo natural, en cuanto tal, contrae y divide la esencia de las distintas sustancias: luego lo hará por alguna diferencia sustancial propia de las cosas naturales, diferencia que corresponde al estudio de la Física, no a otra disciplina cualquiera: Luego la naturaleza, en cuanto corresponde al estudio de la Física, es el primer principio, no del movimiento, sino del ser de las cosas.

A la objeción tomada de lo que enseña Santo Tomás, se responde que el nombre de naturaleza fué impuesto para significar el principio de las operaciones del sér, porque la operación es lo que más conocido nos es en los séres; pero se usa también el nombre de naturaleza para significar el principio del ser sustancial de las cosas. Sea cual fuere la primitiva significación del vocablo naturaleza, lo cierto es que la quiddidad del sér natural, de modo primario y *per se* no mira ni se refiere a la operación, sino a la entidad y sustancia de las cosas.

Presenta Fray Pedro de Oña cuatro razones en contra de que la naturaleza sea el principio y causa del movimiento y quietud de los séres:

Primera: La naturaleza no es indiferente a la quietud o al movimiento, sino que está determinada a la quietud o al movimiento; y no puede ser indiferente a la quietud y al movimiento porque ambos son términos opuestos.

Segunda: La naturaleza es sustancia; y en la definición de la sustancia no entra en modo alguno lo que es accidente: luego la quietud y el movimiento, que son accidentes, no pueden pertenecer a la definición de naturaleza.

Tercera: La calefacción, o acción de calentar, al ser recibida en un madero, por ejemplo, es movimiento natural; y, sin embargo, el principio y la causa de esta acción, el fuego, no está en el mismo sujeto en quien reside la calefacción: luego la naturaleza no es el principio ni la causa del movimiento de aquello en lo cual existe.

Cuarta: El arte de saltar es principio del movimiento; y la figura del globo es causa, al menos, de que sea más veloz el movimiento del sér que la posee: luego, así el arte de saltar, como la figura esférica, serán naturaleza si ésta es la causa y el principio del movimiento.

Para resolver esta cuestión principia advirtiendo Fray Pedro de Oña que la naturaleza se toma en varias acepciones: Primera: Como sinónima de generación de los séres vivientes, la cual generación se diferencia de la de los séres no vivientes en que el principio de la misma es intrínseco en los vivientes y extrínseco en los no vivientes. Segunda: Como sinónima del principio intrínseco al germen de donde procede la generación de los séres vivientes. Tercera: Como el principio intrínseco del movimiento y de la quietud de los séres, cualquiera que éstos sean. Cuarta: Como la materia. Quinta: Como la forma; y esto de dos modos, a saber: como la forma física, acto del cuerpo, v. g., el alma racional en el hombre; y como la forma

total o metafísica de la esencia de los séres, por ejemplo, la humanidad respecto al hombre.

Presupuesto todo lo anterior, establece Fray Pedro tres tesis en las que resume la doctrina exacta, a su juicio, sobre este punto.

Primera tesis: La naturaleza es el principio y la causa primaria y *per se*, no *per accidens*, del movimiento y de la quietud del sér al cual corresponde. Así la definen Aristóteles y los suyos, y todos admiten esta definición. Pruebas: Cuando se ignora la diferencia específica y constitutiva de un sér cualquiera según la entidad absoluta de ese sér, debe definírsele por alguna de sus propiedades, que tienen su raíz y principio intrínseco en aquella diferencia que nosotros ignoramos: luego, como nosotros ignoramos cuál sea la diferencia específica propia y constitutiva del sér natural y de la naturaleza, en vez de tal diferencia tenemos que poner en la definición del sér natural y de la naturaleza alguna propiedad que distinga al sér natural de cualquiera de los séres no naturales; pero no hay propiedad alguna en los séres naturales, en la naturaleza, que los distinga de los séres no naturales más que la asignada en la definición de que tratamos: luego es preciso definir la naturaleza: el principio primero y *per se* del movimiento y de la quietud del sér en quien reside.

Segunda tesis: El movimiento que tiene como primer principio intrínseco la naturaleza del sér que se mueve, no es intentado *per se* y por razón del mismo movimiento, sino por razón de la quietud y perfección para la cual ese movimiento es medio y camino. La razón de esto es porque ningún sér se mueve primeramente y *per se* si no es para adquirir o conservar alguna perfección con la cual aquietarse y descansar. Así lo enseña Aristóteles; y así acontece de hecho, según prueba Santo Tomás de Aquino por medio de la inducción.

Tercera tesis: Explica Fray Pedro de Oña la definición de la naturaleza de este modo: En la definición consabida se ha de entender que la naturaleza es principio del movimiento y de la quietud en cuanto que de suyo puede causar tanto ésta como aquél, aunque de hecho y en acto no siempre cause el movimiento y la quietud. Por el nombre de principio no se ha de entender en la definición de la naturaleza algo activo; y por el vocablo causa, algo pasivo: porque la naturaleza, en cuanto tal, no se puede definir diciendo que es principio activo, ya que la distinción entre le principio y la causa es arbitraria y subjetiva; y porque la definición de naturaleza se ha de aplicar a toda naturaleza, y el ser principio activo no conviene a toda naturaleza, v. g., a la materia. Dícese en la definición de naturaleza que

ésta es principio y causa, para mayor claridad y exactitud de la definición; y porque el término principio no expresa con tanta precisión y claridad el influjo en algo, como lo expresa el término causa. No bastaría poner en la definición consabida el término causa y omitir el término principio: porque causa significa tanto el principio próximo e inmediato como el remoto y mediato, y la naturaleza no es el principio próximo e inmediato del movimiento del sér, sino el remoto, último y radical en estricto sentido. Se dice que la naturaleza es principio primero para significar que es principio, no instrumental, sino principal y primario. Se agrega que es principio *per se*, no *per accidens*, para excluir del concepto de naturaleza el acaso, la fortuna, etcétera; y a las causas artificiales, que sólo mueven por virtud ajena.

A las cuatro obejeciones antes expuestas contra la definición de la naturaleza: causa y principio primario y *per se* del movimiento y quietud del sér al que corresponde, contesta Fray Pedro de Oña del modo siguiente:

La primera objeción quedó resuelta por lo que se expuso al demostrar la segunda tesis: el movimiento que no tiene como primer principio extrínseco la naturaleza del sér que se mueve, no es intentado *per se* y por razón de sí mismo, sino por razón de la quietud y perfección para la cual es medio.

A la segunda: Las sustancias completas no pueden llevar en su definición algo extrínseco a ellas; pero las sustancias incompletas pueden ciertamente llevarlo; y así, en la definición del alma humana entra el cuerpo, que es entidad extrínseca al alma. Además, el ser primer principio de la quietud y del movimiento del sér no es algo accidental, sino verdaderamente esencial a la naturaleza en cuanto naturaleza, aun en la hipótesis de que el movimiento y la quietud corresponden a la categoría, no de sustancia, sino de accidente; del mismo modo que la blancura, aunque sea un accidente, no es accidental, sino esencial, a la pared en cuanto ésta es pared blanca.

A la tercera: La acción de calentar a que se refiere la objeción, la del madero a quien el fuego comunica el calor, no es acción natural en el madero: porque procede de un principio extrínseco a él, como lo es el fuego.

A la cuarta: El arte de saltar no es principio del movimiento que encierra el salto en cuanto a la sustancia, al ser, de tal movimiento, sino únicamente en cuanto a la forma artificiosa de realizar ese movimiento. La figura esférica no es principio del movimiento más

veloz, es sólo una condición que remueve los obstáculos que impiden o dificultan que el movimiento sea más veloz.

IV. Valor filosófico de las obras de Fray Pedro de Oña.

No se puede decir que Fray Pedro de Oña sea un genio; pero puédese afirmar con toda exactitud que es un buen filósofo escolástico, del escolasticismo sano y libre de defectos que tan hermosamente creó España en el siglo XVI.

El Mercedario de Burgos escribe y expone con orden y claridad: es un excelente profesor de Filosofía. Tiene erudición copiosísima, demostrando conocer maravillosamente al Estagirita y a sus principales comentaristas: Porfirio, Simplicio, Filipomo, Temistio, Averroes, Santo Tomás de Aquino, etc., etc. También utiliza al exponer la doctrina del Filósofo los autores españoles del siglo XVI que habían estudiado a éste antes que el Padre Oña, como Juan Luis Vives, Domingo de Soto, Francisco Vallés, Francisco de Toledo... De éstos, es el último en quien más se apoya Fray Pedro.

Como defecto en la doctrina del Padre Oña ha señalado Don Adolfo Bonilla y San Martín el de ser Fray Pedro: «aficionado en demasía a los términos medios» (22).

Yo creo que dentro de la más estricta justicia se puede afirmar, con Don Nicolás Antonio, que el Padre Oña fué: «ingenio, doctrina, tam scholastica quam expositiva, et oratoria facultate, prudentia insuper eximius» (23).

(22) *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento,* Madrid, 1903, segunda parte, cap. IV, pág. 370.

(23) *Bibliotheca hispana nova,* t. II, Madrid, 1786, pág. 223, col. 2.ª

SECCIÓN TERCERA.

ESCOLÁSTICOS JESUÍTAS.

CAPÍTULO I.

EL CARDENAL FRANCISCO DE TOLEDO.

I. Noticia biográfica.

Francisco de Toledo (1) nació en Córdoba el 11 de octubre de 1533, siendo bautizado en la Parroquia de San Miguel; y fué hijo legítimo del Escribano Alonso de Toledo y de Isabel de Herrera.

Estudió en la Universidad de Salamanca, siendo discípulo predilecto de Fray Domingo de Soto. Se graduó de Maestro de Artes en la Universidad de Zaragoza; y en la de Salamanca obtuvo y explicó una cátedra de la Facultad de Artes, teniendo en ella por discípulo al egregio teólogo y escriturario P. Juan de Maldonado.

Ya sacerdote y hombre sabio y formado, ingresó Toledo en el Noviciado de la Compañía de Jesús (2). En 1559, y siendo aún novicio, fué trasladado a Roma por indicación de San Francisco de Borja al Padre Diego Laynez, a la sazón Prepósito General de la Compañía de Jesús, para que enseñara públicamente. En Roma explicó Toledo,

(1) Para la biografía de Toledo véase, principalmente, la epístola preliminar que puso el P. Miguel Vázquez, S. J., a la cabeza de la edición de los comentarios de Toledo al Evangelio de San Lucas, París, 1600; los *Prolegomena*, del Padre José Paria al tratado *Francisci Toleti in Summam Theologicae S. Thomae Aquinatis... Enarratio*, t. I, Roma, 1869, págs. V-XV; y la *Vida del Cardenal Francisco de Toledo*, en las págs. 608-613 del *Firmamento religioso de luzidos astros en algunos claros varones de la Compañia de Jesus*, por el P. Juan Eusebio Nieremberg, Madrid, 1644.

(2) En el *Libro antiguo de los que en este Colegio de la Compañía de Jhs. de Salamanca han sido recibidos en la Comp.ª desde el año de 1554 hasta el de 1589*, que guarda la Biblioteca de la Universidad Salmantina, Manuscrito 1.584, al fol. 11 r. está el acta o nota de ingreso en la Compañía del Maestro Francisco de Toledo, recibido por el P. Fernández el 3 de junio de 1558.

primeramente Filosofía y después Teología. Fué también designado consultor de varias Congregaciones y predicador ordinario del Pontífice y del Sacro Colegio Cardenalicio. Desempeñó asimismo importantes misiones diplomáticas: en las cortes del Imperio Germánico y del Reino de Polonia, para procurar la unión de los príncipes cristianos contra los turcos; en los Países Bajos, para publicar la condenación de los errores de Miguel Bayo, consiguiendo que éste se sometiera y retractara; en Francia, para la conversión de Enrique IV; y además resolvió la contienda sobre el Ducado de Toscana, pendiente entre el Emperador y Cosme de Médicis, a satisfacción de uno y otro.

En 1594 el Papa Clemente VIII hizo al Padre Toledo Cardenal de la Santa Iglesia Romana, adjudicándole el título presbiterial de Santa María Transpontina. Poco después, el 14 de febrero de 1596, murió el Padre Toledo; y su cadáver fué sepultado en la basílica de Santa María la Mayor.

La sabiduría y virtudes del Cardenal Toledo fueron públicamente encarecidas por varios papas: Gregorio XIII, Sixto V, Clemente VIII...

II. Nota bibliográfica.

Las obras impresas (3) del Cardenal Toledo (4) tienen una clasificación sencillísima: obras exegéticas, teológicas y filosóficas.

OBRAS EXEGÉTICAS.

In Sacrosanctum Joannis Evangelium commentarii. Estos comentarios, dedicados al Papa Sixto V, fueron impresos por vez primera en Roma, por Jacobo Tornerío, en 1588. Tienen una particularidad muy digna de mención estos comentarios: llevan como autorización eclesiástica para imprimirlos un breve dado por el Papa Grego-

---

(3) Sobre los trabajos manuscritos e inéditos del Card. Toledo pueden verse los *Prolegomena* del P. José Paria. S. J., en las págs. XVI-XXI del t. I *Enarratio in Summam Theologiae,* Roma, 1869.

(4) Para la bibliografía del Card. Toledo, pueden verse: Don Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I. Madrid, 1783, págs. 484-486; los PP. Agustín y Luis de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus. Deuxiéme serie,* Lieja, 1854, págs. 646-651, la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* del P. Carlos Sommervogel, S. J.: Don Rafael Ramírez de Arellano, *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la Provincia de Córdoba y descripción de sus obras,* t. I, Madrid, 1922, págs. 664-666; etc.

rio XIII en Roma el día décimosexto de las kalendas de diciembre de 1584, en el que, refiriéndose a Toledo, se dice: «Tanta est doctrina, prudentia, fides et diligentia tua, quae gravissimis in muneribus longo et intimo usu nobis cognita sunt, ac perspecta, ut tua scripta, sicut caeterorum, aliorum judicio et examini subiici aequm non sit. Itaque Commentaria illa cum annotationibus in D. Ioannem, quae summo cum labore, ac vigilantia abs te lucubrata esse scimus, sine alterius cuiusquam approbatione aut licentia, quadocumque tibi videbitur in lucem edendi ac imprimendi, harum auctoritate plenam ac liberam tibi damus et concedimus facultatem» (5).

La obra va dispuesta de este modo: Primero se copia íntegramente cada capítulo del cuarto Evangelio, según el texto de la *Vulgata;* y luego se va estudiando frase por frase todo el capítulo. Este estudio está dividido en dos partes: comentarios, o explicación breve y sencilla de las palabras; y anotaciones, en las que se analizan las diversas cuestiones que surgen respecto a las frases y palabras a que se refieren, ya para la inteligencia cabal de los términos del texto, ya para la refutación de distintos errores. Estas anotaciones llevan apostillas marginales, que indican la materia sobre que versan y facilitan mucho el manejo de la obra. En todo este trabajo demuestra el Cardenal una erudición, sobre todo bíblica y patrística, verdaderamente grande.

Aunque la Filosofía está fuera del intento de este comentario bíblico, sin embargo, en él da a ver Toledo cuán sólido era su saber filosófico. Dos ejemplos siquiera.

En las anotaciones segunda y tercera del capítulo piimero va explicando lo que es la locución, y qué séres son locuaces; lo que son la locución externa y la interna, y sus mutuas relaciones; y las diferencias entre el verbo o la locución divina y las del ángel y el hombre. En éstos la locución, el verbo ,es posterior a su ser; mientras que en Dios son coetáneos el ser y la locución interna. En las criaturas el verbo, la locución, es un accidente; pero en Dios, como sér absolutamente simple, el verbo no es accidente, es sustancia, y la misma sustancia divina. El verbo no se identifica en las criaturas con la naturaleza de éstas, pues es un accidente respecto a ellas; mas en Dios se identifica con su naturaleza. El verbo o locución de las criaturas, por la limitación y mutabilidad de éstas, es múltiple; mientras que el verbo, la locución divina, por corresponder a un sér infinito e inmutable, es único. El

(5) Apud. Miguel Vázquez, S. J., en la epístola preliminar de los comentarios de Toledo al Evangelio de San Lucas. En la edición que manejo y que luego citaré, París, 1600, esta epístola no tiene paginación.

verbo de las criaturas es ineficaz; pero el verbo, la locución divina, es omnipotente (6).

Comentando las palabras de nuestro Señor Jesucristo al final del capítulo octavo, versículo 58, de este Evangelio: «antequam Abraham fieret, ego sum», declara el Jesuíta cordobés cómo el ser es más propio de Dios que de ningún otro ente; y expone lucidísimamente tres motivos filosóficos de todo esto: «Sum maxime Deo proprium est, tum propter amplitudinem significationis, Deus enim omnem entis rationem et perfectionem in se habet, creatura autem determinatam quandam, ideo sunt homo, leo, corpus vivens, aut quid aliud, at absolute et universaliter non dicuntur *Sunt*, quia maxima pars ipsius esse non est in eis. Deus est, quia absolute est; tum propter simplicitatem, omnis enim creatura compositionem habet, at Deus simplicissima est natura, verbum autem hoc est simplex, caetera verba composita, et resolubilia, si enim dicas ille amat, si resolvas compositionem invenies, nempe, ille est amans; tum demum propter aeternitatem, quae invariabilis est, quod fuit enim, non est, quod erit, nondum est, at quod est, non habet mutationem, et dum praesens est, invariabile est. Sic Deus non mutatur, semperque est. His de causis Deo proprium est dicere: Ego sum» (7).

Commentarii in Sacrosanctum Jesu Christi D. N. Evangelium secundum Lucam. Se imprimió en Roma, por Luis Zannetto, en el año 1600, en edición dedicada al Papa Clemente VIII.

El Cardenal Toledo dejó incompleta esta obra, que no abarca más que el estudio de los doce primeros capítulos del tercer Evangelio. El libro está dispuesto del mismo modo que el comentario al Evangelio según San Juan: texto bíblico de cada capítulo; comentario, explicando breve y sucintamente las palabras del Evangelista; y anotaciones, en las que el Cardenal estudia los puntos que requieren una exposición más detenida.

También en estos comentarios toca incidentalmente el Doctor jesuíta algunos puntos filosóficos, v. g., la distinción en el hombre entre el alma y el espíritu. Comentando las palabras del *Magnificat* (versículo 47 del capítulo I del Evangelio consabido): «et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo», dice, siguiendo a San Agustín, que el alma y el espíritu son, en el hombre, una misma realidad, aun-

(6) Tengo presente un ejemplar de la Biblioteca del Seminario de Corbán (Santander). Signatura: XXXIV-6-Y-92-1 y 2. Procede del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Santander.

(7) Página 560, t. I. Ed. cit.

que se distinguen con distinción de razón, en cuanto que el mismo sér se dice: alma, porque vivifica al cuerpo; y espíritu, porque en sí es sustancia espiritual con existencia propia y separable de la del cuerpo (8).

COMMENTARII ET ANNOTATIONES IN EPISTOLAM BEATI PAULI APOSTOLI AD ROMANOS. Fueron publicados estos comentarios por Paulino Arnolfo, dedicándolos al Cardenal Bonvisio, e impresos en Roma, por Carlos Vullietto, en el año 1602.

La disposición de estos comentarios es la que siempre usa en esta clase de estudios el Cardenal Toledo: transcripción íntegra de cada capítulo, exposición sencilla de las palabras del texto sagrado y anotaciones, desarrollando aquellos extremos que, por cualquier motivo, requieren mayor explicación.

Estudiados del modo dicho los diez y seis capítulos de la Epístola, como apéndice al trabajo, se agregaron quince breves sermones, explicando el salmo XXXI: «Beati quorum remissae sunt iniquitates», que se consideraban necesarios para la recta inteligencia de la carta paulina; y dos trataditos sobre la significación de estos dos textos del Apóstol: «Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri» (ad Rom. cap. I, versículo 4); y «Nan velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago» (Ad. Rom. capítulo VII, versículos 18 y 19).

Estos comentarios tienen mucha menos relación con las ciencias filosóficas que los comentarios del propio Cardenal a los Evangelios de San Juan y de San Lucas. Las mismas cuestiones que pudieran ser filosóficas, al comentar la Epístola de San Pablo a los romanos, las trata Toledo desde un punto de vista no filosófico. Por ejemplo: explicando las palabras del salmo XXXI: «Delictum meum cognitum tibi feci, et iniustitiam meam non abscondi», habla de la diferencia entre el delito y el pecado; pero no intenta siquiera precisar la distinción que en el orden racional y filosófico existe entre ambos conceptos, sino que únicamente se preocupa de señalar la que entre ellos media según las Sagradas Escrituras (9).

---

(8) Véase esta doctrina en la pág. 119 de la edición impresa en París, por Jameto Mattaier, en el año 1600. Uso el ejemplar de la Biblioteca del Seminario de Corbán (Santander). Signatura: XXXV-2-D-3-8. Procede del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Santander.

(9) Véanse las págs. 805-807 de la edición citada. Uso un ejemplar de ella

OBRAS TEOLÓGICAS.

INSTRUCTIO SACERDOTUM AC DE SEPTEM PECCATIS MORTALIBUS. Se imprimió en Roma, por Esteban Paulino, a costa de Juan Antonio Franzini y de los herederos de Jerónimo Franzini, en el año 1601 (10).

Es un tratado correspondiente a la Teología Moral: casos de conciencia. Está destinado principalmente a los confesores, para ayudarles en la administración del sacramento de la Penitencia. Toledo dividió esta obra en dos partes, indicadas claramente en el título. En la primera, *Instructio sacerdotum*, estudia, en siete libros, lo que es el sacerdote católico, las penas eclesiásticas de excomunión, suspensión, degradación, deposición e irregularidad; la Santa Misa, el oficio divino, los sacramentos, la confesión y sus partes, y la conducta del confesor y del penitente respecto a ella; los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Santa Iglesia, el matrimonio y la extremaunción. La segunda parte, *De septem peccatis mortalibus*, es un estudio de los pecados capitales y de los vicios que son sus principales derivados (11).

Aunque no mucha, pues se trata de una obra de Teología Pastoral y Moral, sí hay en la *Instructio* de Toledo algunas doctrinas filosóficas, si bien son las corrientes en la Escuela. Ejemplos: Al tratar del juramento, en el capítulo XXII del libro IV, divide la verdad subjetiva en la locución humana, en tres miembros: verdad lógica, si la locución se adecua y conforma con la realidad de la cosa; verdad moral, si la locución se amolda y conforma con el conocimiento, aunque no se adecue con la realidad de la cosa; y verdad completa y perfecta, si la locución se adecua, tanto con el pensamiento, como con la realidad de la cosa. En la mentira o falsedad en la locución distingue asimismo estos tres miembros, contrarios respectivamente a las especies de verdad señaladas (12). En el capítulo LV del tratado

---

perteneciente hoy a la Biblioteca del Seminario de Corbán, Signatura- XXXV-6-106, y anteriormente a la del Colegio de la Compañía de Jesús en Santander.

(10) No obstante, Sommervogel cita una edición impresa en Lyón en 1599, por Horacio Cardón.

(11) Tengo a la vista un ejemplar de la edición impresa en Amberes, por Martín Nut, en 1603. Pertenece a la Biblioteca del Seminario de Corbán. Signatura: XXX-8-Y-197; y procede de la librería del Colegio de los Jesuítas de Santander.

(12) Páginas 606 y 607. Ed. cit.

De septem peccatis mortalibus, al hablar de las consecuencias de la lujuria, expone la doctrina corriente sobre las facultades superiores e inferiores del hombre, y la influencia de lo sensible en lo espiritual. Distingue acertadamente los actos del entendimiento en cuanto éste es facultad rectora de los actos humanos, a saber: consideración, que le hace conocer el fin bueno y conforme a la razón; inquisición de los medios aptos para tal fin, juicio respecto a cada uno de dichos medios; y, finalmente, imperio a la voluntad, para que esta potencia ordene lo que el hombre ha de hacer y mande ejecutarlo a las potencias inferiores (13). Precisa muchos conceptos que tienen aplicación en la Filosofía Moral: fama, alabanza, honra y gloria (14), la justicia y sus partes (15), la ley y sus divisiones (16), etc., etc.

Tuvo esta obra del Cardenal jesuíta extraordinaria aceptación. De ella se han hecho muchas ediciones; y fué traducida: al castellano por el Doctor Diego Henríquez de Salas, imprimiéndose esta versión en Valladolid, en 1616, por Luis Sánchez, con el título de *Instrucción de sacerdotes y suma de casos de conciencia* (17); al francés por M. A. Goffai, imprimiéndose en Lyon, por Antonio Chard, en 1628; y al italiano, por Andrés Berna, estampándose en Venecia, en 1657. Además, Andrés Vitorelo y Martín Fornari ilustraron esta obra con varias notas y adiciones, en las que principalmente establecen relaciones y concordancias entre la doctrina de Toledo y la de otros autores. Fué también reducido a compendio por varias personas: el P. Ginés Manucio Florentino de Rada, Marco Mangonio..., habiéndose traducido este compendio del latín al francés y al italiano.

In Summam Theologiae Sancti Thomae Aquinatis Enarratio. Dejó redactados el Padre Toledo estos comentarios en un manuscrito autógrafo; pero no se publicaron hasta que, en 1869 y 1870, los dió a las prensas en Roma el Padre José Paria, jesuíta y prefecto de la Biblioteca del Colegio Romano, donde se guardaban los códices de Toledo. Salieron impresos estos comentarios, en cuatro tomos en folio menor, de la Tipografía de la Congregación *De Propaganda Fide*.

Esta obra no es propiamente un comentario de la *Summa*, sino una explicación escolástica bastante breve, aunque muy clara, escri-

(13) Página 1.069. Ed. cit.
(14) *De septem peccatis mortalibus*, cap. VI, pág. 988. Ed. cit.
(15) *Instructio*, lib. V, cap. III, pág. 623. Ed. cit.
(16) *De septem peccatis mortalibus*, cap. XVII, págs. 1.004-1.006. Ed. cit.
(17) Tengo presente un ejemplar de esta edición. Es de la Biblioteca del Seminario de Corbán, Signatura: XXX-5-D-75; y perteneció también a la librería del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Santander.

ta en latín sencillo y correcto, con algunas ironías hacia sus adversarios científicos, de las materias que son objeto de estudio en la obra del Doctor Angélico. Explica las 64 primeras cuestiones de la *Summa*, 88 cuestiones de la *secunda secundae* y las 90 de la tercera parte de la obra susodicha (18).

Tiene este tratado mucha importancia filosófica; y en él nos hemos de fundar al exponer varios de los puntos de la doctrina del Cardenal Toledo dignos de especial consideración.

III. Obras filosóficas del Cardenal Toledo.

En 1599 comenzó Toledo a explicar Filosofía en el Colegio Romano; y fué tan grande el éxito que tuvo como catedrático, que, a petición de sus discípulos y por orden de sus superiores, fué dando a la imprenta los tratados que había explicado. Publicado el curso filosófico del Padre Toledo, fué aceptadísimo este trabajo, no solamente en Roma, donde se imprimió, sino en España, introduciéndose como texto en los colegios de la Compañía de Jesús y mereciendo que ya en 1575, y cuando acababa de terminarse su impresión, el Padre Juan Suárez, Provincial de Castilla, escribiera al Padre Everardo Mercurián, Prepósito General de la Compañía de Jesús: «Algunos lectores nuestros de artes se han aficionado a leer el curso del Padre Doctor Toledo y ahora se lee en Ávila y tiénese por de mucho provecho. Si Vuestra Paternidad ordenase que le siguiesen universalmente los lectores y oyentes de la Compañía y me diese licencia para imprimirlo, esperanzas tengo que se podría hacer y mejorar la impresión y sería mayor el provecho» (19). Más tarde, en los comienzos del siglo XVII, era ya el General de la Compañía de Jesús, Padre Claudio Aquaviva, quien escribía a los provinciales y rectores de la Orden encargándoles usaran en las clases el curso filosófico del Cardenal Toledo (20).

Los volúmenes que forman este curso fueron saliendo uno a uno según el orden que voy a decir en seguida. Más tarde se imprimieron todos juntos en Lyon, por Alejandro Marsilio Lucense, en el año 1586,

(18) Aunque la impresión de estos comentarios es relativamente reciente, la obra no abunda. Por esto quiero hacer constar que he utilizado el ejemplar de la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Comillas.

(19) Confróntese el t. IV de la *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* por el P. Antonio Antrain, S. J., Madrid, 1913, lib. I, cap. IV, número 1, pág. 58.

(20) Astrain. Op. loc. y ed. cits.

con el rótulo siguiente: D. FRANCISCI TOLETI SOCIETATIS JESU OMNIA QUAE HUCUSQUE EXTANT OPERA.

Las obras que constituyen el Curso filosófico del Cardenal Toledo, son: dos pertenecientes a la Lógica, otras dos correspondientes a la Física o Cosmología y una, a la Psicología.

OBRAS LÓGICAS.

INTRODUCTIO IN DIALECTICAM ARISTOTELIS. PER MAGISTRUM FRANCISCUM TOLETUM SACERDOTEM SOCIETATIS JESU, AC PHILOSOPHIAE IN ROMANO SOCIETATIS COLLEGIO PROFESSOREM. Se imprimió por vez primera en Roma, apud Valerium Doricum, en 1560 (21).

No es este tratadito lo que pudiera creer quien sólo le conociera por el título, un estudio preliminar a la Dialéctica; es un verdadero tratado de Dialéctica, pero tan breve y compendiado cuanto lo sufre la materia. En los cinco libros en que Toledo dividió esta obra expone la doctrina sobre el sér de la Dialéctica; la definición, división, argumentación y disputa; los términos, el nombre, el verbo; la oración y la enunciación; la suposición, ampliación, restricción, alienación, disminución y apelación de los términos; la oposición, equipolencia y conversión de las proposiciones; las proposiciones modales y exponibles; la argumentación y el silogismo, tanto del recto y bien construído como del falaz y sofístico...

La doctrina es enteramente peripatético-escolástica. El mismo Toledo indica, en la carta preliminar al lector, las fuentes de que se sirvió para escribir este libro: «...nihil nisi ex optimis quibusque authoribus Graecis, Latinis et Arabibus proferremus; quales sunt inter Graecos quidem Ammonius, Porphyrius, Alexander, Theophrastus, Magentinus Psellus; inter Latinos aūt [sic] Boetius, Thomas, Albertus Magnus, Aegidius, et alii plerique; inter Arabes vero Averroes, Algazeles, Avicenna» (22).

Toledo expone con suma sencillez y claridad aun lo que más se prestaba al retorcimiento y excesiva sutileza. Cumplió, pues, a maravilla su propósito de presentar sumariamente y al alcance de cual-

(21) Tengo presente un ejemplar de la edición impresa en Colonia, por los herederos de Arnoldo Birckman, en 1575. Pertenece a la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, Signatura: 4.ª-12021; y anteriormente, a la librería del Noviciado de la Compañía de Jesús en Madrid.

(22) Folio 1 v., sin numeración, como los demás preliminares. Ed. cit.

quiera, la doctrina dialéctica que en muchos pasajes expone el Estagirita con notoria oscuridad.

Un ejemplo para que el lector lo vea por sí. Una de las materias que más embrollaron los escolásticos decadentes fué la de la suposición, ampliación, restricción, alienación, disminución y apelación de los términos. Pues vea ahora quienquiera con cuanta brevedad y sencillez expone Toledo lo más importante y fundamental de lo concerniente a la restricción, alienación y disminución del significado de los términos.

La restricción, lo contrario a la ampliación, es la contracción de mayor à menor en la suposición o significado de los términos. Se hace principalmente de cuatro modos: Por medio de cópula de implicación. Por ejemplo: todo hombre que es justo desprecia al mundo. El sujeto: todo hombre, está restringido por la cópula de indicación: que es justo; y, por lo tanto, no supone ni equivale a todo hombre en absoluto, sino a todo hombre justo. Segundo: Por la agregación de un adjetivo al mismo extremo. Por ejemplo: el varón sabio ama la ciencia. El sujeto está restringido por el adjetivo sabio; y así significa y supone, no todo varón, sino solamente el que es sabio. Para que la restricción se haga de este modo, el adjetivo debe agregarse al mismo extremo: porque si se agregara a otro, aunque este segundo sea un sustantivo, no se restringiría en nada la significación del primer término. Tercero: Por la adición de un término oblicuo al mismo término recto. Así, si digo: todo libro de Aristóteles está escrito en griego, el sujeto: todo libro, está restringido por la adición del término oblicuo: de Aristóteles; y significa y supone, no todo libro, sino solamente todo libro escrito por Aristóteles. En este caso el término oblicuo se llama determinación; y el término recto, determinable. Cuarto: Por la agregación de un sustantivo inferior al término que restringe. Ejemplo: el Apóstol Pablo escribió a los romanos. Aquí, el segundo sustantivo: Pablo, restringe la suposición o significado del sujeto: Apóstol, para reducirla, no a significar cualquier apóstol, todo apóstol, sino solamente el Apóstol Pablo.

Alienación es el empleo de un término en un significado impropio. Se logra mediante la agregación a dicho término de algún aditamento, verbigracia: el hombre pintado está en la sala. En esta proposición, mediante la adición del adjetivo: pintado, al sujeto: hombre, se hace que el significado o suposición de éste pase del sentido propio: hombre verdadero y real, a un sentido impropio: hombre pintado.

Hay además aditamentos que agregados a un término disminuyen

la significación de éste. Por ejemplo: el etíope es blanco en los dientes. Los términos disminuídos se dicen, no absolutos, sino *secundum quid*.

Es preciso tener en cuenta que en la argumentación no es lícito el paso de un término alienado, es decir, empleado en sentido impropio, o de un término disminuído a ese mismo término tomado absoluta y simplemente. Así, no es legítimo ninguno de estos dos raciocinios: El etíope es blanco en los dientes: luego es blanco. Dos leones de mármol están en el foro: luego en el foro hay dos leones.

Sobre la argumentación con los términos restringidos hay que notar que el término no restringido es superior o más amplio que el término restringido. Por esto, al término no restringido se le puede llamar superior o extenso, y al término restringido, inferior o menos amplio. De aquí que hay dos modos legítimos de argumentación respecto a los términos restringidos. Primero: Proceder del término superior o extenso, el no restringido, a éste, afirmativa o negativamente, siempre que se dé constancia en la restricción. V. g.: todo hombre disputa; algún hombre es docto: luego todo hombre docto disputa. Ningún hombre corre: luego ningún hombre blanco corre. Segundo: Proceder del término restringido al no restringido, no estando éste distribuído; y hacerlo afirmativa o negativamente, supuesta constancia en la negación. Por ejemplo: el hombre docto no discute, y es hombre docto: luego algún hombre no discute. El caballo blanco corre: luego el caballo corre. Pero no es válido el modo de distribuir procediendo del término no restringido y sin distribuir al término restringido. Por esto no concluye lógicamente el raciocinio siguiente: El caballo corre: luego el caballo blanco corre. Tampoco lo es el raciocinio que del término restringido pasa al término no restringido y sin distribuir. Verbigracia: todo caballo del rey corre: luego el caballo corre (23).

D. Francisci Toleti, Societatis Jesu, Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis Logicam. Se imprimió en Roma en 1572.

Más que comentario, esta obra es lo que los escolásticos llamaban cuestiones sobre la Lógica. Tiene siete partes perfectamente distintas: Primera: cuestiones sobre la Dialéctica en general, que vienen a ser como los preliminares del tratado. Segunda: cuestiones sobre el libro de los cinco universales de Porfirio. Tercera, cuarta, quinta,

(23) Capítulo X, lib. II, págs. 76-78. Ed. cit.

sexta y séptima: cuestiones sobre cada uno de los libros aristotélicos: *Categorías, Perihermenias y Analíticos.*

Las cuestiones que Toledo desarrolla están muy bien escogidas; y son las necesarias para la acertada instrucción de los estudiantes en esta disciplina. Así, v. g., en la primera parte o preliminares del tratado, después de un breve prefacio sobre los escritores de Dialéctica y la utilidad de esta, desenvuelve seis cuestiones: si la Dialéctica es necesaria para todas las otras ciencias, si la Lógica es ciencia, si tiene unidad, si es ciencia especulativa o práctica, cuál es su objeto y cómo se divide, esto es, cuáles son sus partes.

El procedimiento que en el estudio de cada cuestión emplea Toledo es rigurosamente escolástico. El propio Cardenal expone el método que va a seguir, al comenzar a analizar la primera cuestión que desenvuelve el tratado: «Primo, titulum quaestionis explicabimus, non. n. parum lucis quaestioni definiendae, et solutioni comprehendae affert, ut quod in dubium vertitur, semel intelligatur. Secundo, quod alii senserint, cum eorum rationibus proponemus: non admodum soliciti omnium sententias referre, sed eas duntaxat, quae praeterquam q. probatorum virorum sunt, aliquod emolumentum auditoribus afferre posse videantur. Tertio, quid certius tenendum sit ostendemus, ac oppositas rationes solvemus, nostram sic sententiam undique corroborando» (24).

El criterio y la doctrina, son los de Aristóteles. Para el Jesuíta cordobés, aunque es cierto que antes del Estagirita hubo quienes enseñaron y escribieron de Dialéctica, sin embargo: «ipse Arist. primus omnium Dialecticam ita perfecit, ut vix ullus post eum aliqua in parte superaverit... ita omnibus praetulit, ut praestantissimi quiq. Philosophi, eum sequi, et in eum commentaria edere non dedignarentur et publice omnibus praelegendum proponere» (25). No obstante esta preferencia por Aristóteles, Toledo cita y demuestra conocer bien otros varios filósofos clásicos, y desde luego a los principales escolásticos.

---

(24) *Quaestiones de Dialectica in communi.* Cap. III, quaestio prima, fol. 2 v. de la edición impresa en Alcalá, por Juan Gracián, en 1583. Uso el ejemplar de la Biblioteca del Seminario de Corbán. Signatura: XXIV-6-D-59. Procede de la librería del antiguo colegio de la Compañía de Jesús en Santander.

(25) *Praefatio.* Fol. 1 r. Ed. cit.

OBRAS FÍSICAS O COSMOLÓGICAS.

D. Francisci Toleti, Societatis Jesu, Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de phisica auscultatione. Fué editada esta obra en Venecia, por los Juntas, en 1573.

Como prefacio al tratado comienza Toledo con varios preliminares o prolegómenos, según él los denomina; unos atañentes a la Filosofía en general: su división, orden, origen, utilidad y dignidad; otros referentes a la Física o Filosofía Natural: si es ciencia, cuál es su objeto, cómo se divide y de qué modo procede; y otros, finalmente, respecto al tratado aristotélico que se propone estudiar: fin, objeto, título y división. Omite la transcripción literal del texto aristotélico.

En el estudio sobre los libros de la Física aristotélica hay en el trabajo de Toledo exégesis y comentario, pero predominan las cuestiones; es decir, el Doctor Jesuíta, más que en explicar el significado de las palabras y textos del Estagirita (aunque esto no falta cuando es necesario, y se hace teniendo en cuenta los estudios de otros muchos exégetas) se detiene en discutir escolásticamente la doctrina peripatética, aquilatando la verdad que ella contiene. Así, pues, examina las distintas opiniones formuladas sobre cada cuestión, establece conclusiones, las explica y demuestra y suelta las objeciones que previamente se presenta (26).

D. Francisci Toleti, Societatis Jesu, Commentaria una cum quaestionibus in duos libros Aristotelis De generatione et corruptione. Se imprimió en Venecia, por los Juntas, en 1575.

En los prolegómenos de la obra, Toledo indaga brevísimamente cuáles son el objeto, el título, el orden y la división de este tratado. Después sigue el estudio sobre los libros aristotélicos susodichos. En él, sin transcribir íntegramente el texto del Estagirita, Toledo expone la doctrina del Filósofo siguiendo el orden de los capítulos de éste, explica lo que necesita aclaración, y propone frecuentemente dudas y más de tarde en tarde cuestiones, que soluciona según el procedimiento escolástico: objeciones, variedad de sentencias, fundamentos

(26) Uso un ejemplar de la edición impresa en Alcalá, en 1583, por Juan Iñíguez de Lequerica. Pertenece a la Biblioteca del Seminario de Corbán, Signatura: XXIV-6-D-59; y anteriormente fué de la Biblioteca del Colegio de la Compañía de Jesús en Santander.

para resolver la cuestión, conclusiones, pruebas de éstas y respuesta a los argumentos en contra aducidos al principio (27).

OBRA PSICOLÓGICA.

D. Francisci Toleti, Societatis Jesu, Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de Anima. Se imprimió en Venecia, por los Juntas, en 1575.

Principia el tratado con cuatro cuestiones preliminares, qué Toledo dilucida con brevedad: si puede haber ciencia del alma, si corresponde estudiarla a los físicos, si a los libros *De anima* antecede el de los animales y si el alma es el objeto de los libros aristotélicos *De anima*. Después sigue el tratado. No transcribe Toledo íntegramente el texto de Aristóteles, sino que da una idea de lo que contiene. Luego viene el comentario de aquello que necesita aclaración; y cuando el asunto lo reclama, Toledo plantea cuestiones, que resuelve escolásticamente en la forma consabida: objeciones, distintas sentencias, fundamentos para resolver la cuestión, conclusiones, pruebas y respuesta a las objeciones puestas al principio (28).

IV. Doctrinas filosóficas de Toledo de alguna novedad.

COSMOLOGÍA.

En que de hecho el mundo no es eterno, sino que fué creado en el tiempo, están conformes todos los escolásticos, como no podía menos de suceder supuestas las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. Mas, aunque el mundo haya sido creado en el tiempo, ¿pudo serlo desde la eternidad? La generalidad de los escolásticos tomistas, con Santo Tomás de Aquino por jefe; escotistas y jesuítas (Molina, Vázquez, Suárez, Pereiro, los Conimbricenses...), piensan que no repugna que el mundo haya podido ser creado por Dios *ab aeterno*.

Toledo fué el jesuíta de reputación universal que primero se

---

(27) Tengo a la vista un ejemplar de la edición impresa por los Juntas en Venecia en 1583. Pertenece a la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura-L-13-189. Va encuadernado en el mismo volumen que el comentario a los libros *De anima*.

(28) Me sirvo de la edición veneciana de los Juntas de 1586. Utilizo el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: L-13-189.

apartó de esta sentencia, general en la Escolástica; y, siguiendo a algunos maestros de las dos direcciones que desde la Edad Media dividían la Escolástica: San Alberto Magno, dominico, y San Buenaventura, franciscano, sostiene que repugna y es metafísicamente imposible que el mundo haya sido creado *ab aeterno*. Para opinar así fúndase el Cardenal en doce razones: siete, las primeras, demostrativas; y cinco, las restantes, imperfectas (29). Extractadas cuanto permite la claridad, esas razones son como sigue:

Primera: Si el mundo pudiera haber sido creado *ab aeterno*, podrían existir infinitos hombres; y, como cada hombre tiene su correspondiente alma inmortal, habría un número infinito de almas inmortales, lo cual repugna.

Segunda: Si el mundo pudiera haber sido hecho *ab aeterno*, habrían transcurrido un número infinito de días, los unos en pos de los otros: luego habría un infinito que pasa; pero esto es imposible y contrario al sentir de Aristóteles, para quien lo infinito no puede pasar: luego el mundo no puede haber sido hecho *ab aeterno*.

Tercera: Si el mundo pudiera haber sido hecho *ab aeterno*, también podrían existir *ab aeterno* el tiempo y el movimiento; esto es imposible: luego es imposible que el mundo haya podido ser hecho *ab aeterno*.

Cuarta: El mundo no puede existir si no es producido por Dios; pero ser producido y ser eterno es algo que se contradice y repugna: luego es imposible que el mundo haya sido producido *ab aeterno*.

Quinta: Si el mundo fuera producido *ab aeterno* procedería de Dios con necesidad; esto es imposible: luego el mundo no puede ser producido *ab aeterno*.

Sexta: Si el mundo fué hecho *ab aeterno*, cuando así fué hecho el sol, v. g., ¿fué creado en el oriente o en el occidente, en el norte o en el mediodía? No pudo ser creado simultáneamente en todos esos sitios, porque ello envuelve contradicción; ni se puede afirmar fundadamente que lo fuera en uno de estos cuatro puntos determinados y no en los otros. Luego el mundo no puede haber sido creado *ab aeterno*.

Séptima: La eternidad es duración infinita exclusivamente propia de Dios y que no puede comunicarse a ninguna creatura, como ninguna de éstas puede poseer sabiduría infinita, bondad infinita, etc.: luego el mundo no puede haber sido hecho *ab aeterno*.

---

(29) Este juicio sobre la eficacia de las pruebas es del propio Cardenal Toledo, no mío.

Octava: Por lo que se refiere a la nutrición y alimentación de los séres vivientes, es imposible que la generación de las cosas sea eterna.

Novena: Si el mundo fué hecho *ab aeterno*, el número de hombres de hecho y en acto debe ser infinito, lo cual es imposible.

Décima: Si el mundo fuera eterno se seguiría que todos los instantes que han precedido al actual: horas, días, meses, años y siglos, serían infinitos; y, como un infinito no puede ser mayor que otro, todos esos instantes serían iguales, es decir, el día sería igual al siglo, etc.; pero esto repugna: luego es imposible que el mundo haya sido hecho *ab aeterno*.

Undécima: El término limitado y corto de la vida del hombre prueba con bastante probabilidad que el mundo no puede existir *ab aeterno*.

Duodécima: El común sentir de filósofos, historiadores y pueblos antiguos rechaza que el mundo pueda existir *ab aeterno* (30).

En varias de sus obras filosóficas defiende Toledo, con algunos tomistas, cual Cayetano y el Ferrariense, que la sustancia corpórea es entitativa y formalmente simple, de suerte que adquiere las partes que en ella se dan por efecto del accidente de cantidad, sin el cual la sustancia corpórea sería indivisible: «Adverte unum diligenter. Quod quantitas omnia ista quinque tribuit suo subiecto formaliter, id est, est forma quaedam, qua subiectum habet partes, et est divisibile, est finitum, aequale et mensurabile, ut enim ab albedine corpus formaliter est album, ita corpus a quantitate est quantum, id est, partes habet, finitum et mensurabile est» (31). «Impossibile est substantiam compositam aut materiam esse extensam ac in partem divissibilem absque quantitate» (32). El fundamento en que principalmente se apoya Toledo para sostener esto es que, como la cantidad es la razón formal de la extensión y divisibilidad de las cosas, es imposible que sin la cantidad una sustancia sea extensa y divisible (33). Sin embargo, comentando la cuestión setenta y seis, artículo cuarto de la tercera parte de la *Summa*, Toledo enseña claramente lo contrario (34). «Praeterea 3.° supponit S. Thomas illam substantiam, si absque

(30) *Com. una cum quaest. in octo libros Arist. de phisica auscultatione.* Libro VIII, quaest. II, fols. 222 v. al 227 r. Ed. cit.

(31) *Com. una cum quaest. in universam Arist. Logicam.* In cap. VI. De quantitate. quaest. II, fol. 70 r. Ed. cit.

(32) y (33) *Com. una cum quaest. in octo libros Arist. de phisica auscultatione.* Lib. I, cap. II, quaest. VII, fol. 20 r. Ed. cit.

(34) Véase la conclusión cuarta. Párrafos: *Aliter etiam* y *Praeterea.*

quantitate esset, futuram in qualibet parte, et indivisibiliter; quod idem putabat Durandus. Sed hoc prefecto non ita est. Nam quamvis quantitas a tali separetur substantia, adhuc divisibilis maneret, nec sub quacumque minima posset existere: alioqui oporteret dicere quod si a toto mundo quantitas separetur, illa substantia indivisibiliter se haberet; quod nullatenus credo, sed maneret extensa, et cum partibus suis, licet non repleret locum, nec resisteret corpori alteri eumdem locum intranti. Considera enim quod intelligendo substantiam sub quantitate extensam, profecto divisionem habet, et partes proprias. Easdem haberet sine quantitate, sed intelligibiliter; nec enim sub quantitate illa est tota sub qualibet parte, sed pars sub parte» (35).

¿Podrá existir el infinito categoremático? En otra forma: ¿Podrá existir el infinito en cuanto a la cantidad y en acto? La casi totalidad de los escolásticos responden que no: porque la cantidad o multitud y lo infinito en acto son términos que mutuamente se contradicen y repelen, ya que, como dice Santo Tomás (36), toda cantidad tiene que ser mesurable, y de hecho y en acto está mesurada: luego encierra en su concepto la noción de límite: luego repugna la cantidad categóricamente infinita. Esta sentencia es adoptada unánimemente por el Doctor Angélico y los tomistas; por San Buenaventura, Escoto y la escuela franciscana; por Fonseca, los Conimbricenses, Molina, Suárez, Valencia y la inmensa mayoría de los jesuítas. Es, por consiguiente, doctrina profesada por la casi totalidad de los escolásticos de todas direcciones.

Sin embargo, Toledo, antecedido por algunos nominalistas y seguido por ciertos jesuítas, como Vázquez, Arriaga..., afirma que la cantidad categoremáticamente infinita es posible. «Mihi est probabillissimum et amplectendum, posse per divinam absolutamque potentiam actu infinitum sive continuum, sive discretum produci» (37). Siete argumentos aduce Toledo en prueba de esta conclusión.

1.° El número infinito de hombres, por ejemplo, en acto, repugnaría, de ser imposible, o por razón del poder de Dios, que no pudiera producirle, o por razón del mismo efecto producido, del número infinito de hombres en acto; y en este último supuesto la repugnancia

(35) Pág. 229, col. 1.ª, t.° IV. Ed. cit., Roma, 1870, de los comentarios a la *Summa*.
(36) *Summa Theologica*, Pars I, quaest. VII, art. IV.
(37) Comentario al art. 4.°, q. 7.ª de la *Summa*, t. I, Roma, 1869, pág. 122, columna 1.ª

provendría, o del elemento material de ese número infinito y actual, la esencia del hombre, o del elemento formal de tal número infinito, la multitud, que no pudiera ser multitud formalmente infinita. No existe ninguno de estos motivos de repugnancia. No el primero: porque entonces no sería Dios omnipotente. No el segundo: porque esta repugnancia sólo podría fundarse en que podría haber un lugar infinito para que en él existiera en acto esa multitud, ese número infinito; pero Dios puede hacer mutuamente penetrables a los elementos de tal multitud o número. Ni tampoco el tercero: porque únicamente podría fundarse esta repugnancia en ser inconcebible una multitud, un número, sin término, infinito; reparo inadmisible: porque de él se seguiría que la ciencia divina objetivamente y en acto no podría ser infinita. Si Dios ve en Sí distintamente y en acto los varios efectos que puede producir, como indudablemente los ve, no repugna la multitud, el número infinito en acto. Luego el número infinito en acto, categoremático, es posible.

2.° Dios conoce distinta y simultáneamente todos los números sin excepción alguna y todos los cuerpos que Él puede hacer y crear. Ahora bien, aquellos números, o son todos finitos o hay entre ellos alguno infinito; y, del propio modo, entre dichos cuerpos, o todos son finitos o algunos de ellos es infinito. Si se opta por el primer miembro de ambas disyuntivas y se afirma que aquellos números y cuerpos son finitos, a fin de que el número no llegue a lo infinito, entonces al llegar al número y al cuerpo mayor de los que conoce el entendimiento divino tendríamos un límite infranqueable, es decir, un número o un cuerpo finito sin que pudiera existir otro número o cuerpo mayor; y esto repugna, porque en la idea de lo finito va incluída la posibilidad de algo mayor que él. Luego hay que admitir que los números y los cuerpos que Dios conoce como creables por Él son infinitos. Si Dios conoce como posibles infinitos números y séres, el número infinito categoremático, en acto, es posible: porque parecen muy difíciles de armonizar estas dos proposiciones: el número infinito categoremático, en acto, no es posible; y el número infinito categoremático, en acto, existe en la mente divina. Luego existe el número infinito categoremático: de lo contrario habría que poner límite a lo que el entendimiento divino conoce, y sostener que Dios conoce solamente lo finito.

Al defender esta doctrina fué Toledo el primer jesuíta de nota que sostuvo que el infinito creable que Dios conoce es infinito categoremático, en acto. La opinión corriente entre los doctores jesuítas (Suárez entre ellos), de acuerdo con la generalidad de los escolásticos,

sostiene que el infinito creable que Dios conoce es sincategoremático, infinito sólo en potencia.

3.° Si repugnara la existencia en acto de un cuerpo infinito, sería, o porque habría de tener infinitas perfecciones, como las tiene Dios, o porque fuera imposible que en acto existiera un sér sin límite ni término. Ninguno de ambos motivos de repugnancia tiene realidad. No la tiene el primero: porque aunque ese sér fuera infinito, sin embargo estaría comprendido dentro de una especie determinada, y, consiguientemente, su perfección esencial sería finita, no infinita. Tampoco tiene valor el segundo motivo de repugnancia antes alegado: porque de hecho y en acto existe Dios, que es verdaderamente infinito y sin término ni límite. Luego *ex natura rei* no repugna que exista en acto lo que no tiene límite ni término, el infinito categoremático. Más difícil es que exista en acto un ente infinito que exista en acto lo continuo infinito; y si repugnara esto último habría que admitir que repugnaba también lo primero, cosa que nadie se atreve a sostener.

4.° Santo Tomás de Aquino y la mayor parte de los teólogos defienden que el mundo pudo ser creado por Dios *ab aeterno:* Luego pudieron ser creados infinitos hombres, infinitas almas inmortales: luego es posible el infinito creado en acto, categoremático.

5.° Según la opinión universal, en un todo continuo existen infinitas partes proporcionales distintas entre sí, de las cuales una no es la otra, y hay en ese todo infinito puntos intermedios: luego la multitud infinita es posible. En nada se disminuye la fuerza del anterior argumento si se replica que las partes del todo continuo no se hallan separadas de hecho, en acto: porque aunque sea así, las partes susodichas son distintas entre sí: la separación no aumenta ni disminuye la multitud.

6.° San Dionisio reconoce, en el capítulo VIII *De divinis nominibus*, que puede existir lo infinito creado en acto, categoremático.

7.° Sin razón convincente no se ha de negar perfección alguna a los séres cuya actualidad exceda a nuestro conocimiento; el poder de Dios, como es evidente, excede a nuestro conocimiento: luego no hemos de negar perfección alguna al poder de Dios sin razón convincente; pero no hay razón convincente para negar que el poder infinito de Dios pueda crear lo infinito en acto, categoremático, y esto implica perfección en Dios: luego el infinito creado en acto, categoremático, es posible (38).

---

(38) Comentario al art. 4.°, q. 6.ª, p. 1.ª de la *Summa*.

Los escolásticos aceptan la definición aristotélica del tiempo: *numerus motus secundum prius et posterius*. Entra, pues, en el concepto del tiempo el del movimiento: porque la duración o permanencia del sér en la existencia es algo intrínseco y esencial al mismo movimiento; y, por ello, todo movimiento tiene una duración, es tiempo. No obstante, esta duración intrínseca, este tiempo que va envuelto en el concepto de todo movimiento, es distinto del mismo movimiento con distinción de razón; esto es, nuestro entendimiento distingue entre el tiempo intrínseco y esencial al movimiento y el mismo movimiento. Pero, ¿hay distinción real entre el movimiento y el tiempo intrínseco y esencial al mismo movimiento? No la opinión universal, pero sí la más seguida en la Escolástica es la que niega se dé distinción real entre el tiempo intrínseco y esencial al movimiento y el mismo movimiento. Entre los jesuítas defienden esta doctrina los filósofos más famosos: Suárez, Vázquez, Pererio, los Conimbricenses... La razón principal es porque si el tiempo es, como decía Aristóteles, *numerus motus secundum prius et posterius*, en todo tiempo hay movimiento; y, como, según antes vimos, en todo movimiento hay tiempo, resulta imposible la distinción real entre el movimiento y el tiempo.

Toledo se separa de este parecer; y, con algunos escolásticos anteriores a él, cree que el tiempo intrínseco al movimiento se distingue realmente del mismo movimiento: «Tempus est et non est motus, sed est aliquid motus. Quod tempus sit, satis ex communi omnium consensu patet. Quod tempus non sit motus... probatur. Quorum species et differentiae sunt diversae, et ipsa sunt diversa, sed motus et temporis differentiae sunt diversae, similiter et species, ergo et ipsa diversa sunt... Praeterea secundo. Quia tempus et motus diversas habent definitiones, ut notum est, sunt igitur diversae» (39).

Es indudable que las disposiciones preparatorias de la materia, que habilitan a ésta para recibir una forma sustancial nueva y distinta de la que antes poseía, concurren con causalidad verdadera a la educción de la nueva forma sustancial. Pero este concurso, ¿es activo o pasivo? Santo Tomás de Aquino, y con él Suárez y casi todos los jesuítas, sostienen que tal concurso es meramente pasivo, perteneciente a la causalidad propia de la materia. Toledo, sin embargo,

---

(39) *Com. una cum quaest. in octo libros Aristotelis de phisica auscultatione.* Libro IV, cap. XII, quaest. XII, fol. 147 v.

cree que el concurso de las disposiciones preparatorias de la materia en la educción de una forma sustancial nueva, es activo (40).

PSICOLOGÍA.

Todos los escolásticos convienen en que, mientras el alma humana se halla sustancialmente unida con el cuerpo, el entendimiento depende de los sentidos: con dependencia extrínseca incoativa, en cuanto que para comenzar a entender necesita principiar abstrayendo de los fantasmas sensibles la especie inteligible; y con dependencia extrínseca concomitante, en cuanto que para entender necesita el entendimiento el funcionamiento simultáneo de la imaginación. Pero una vez adquiridas las especies inteligibles y entendidas las cosas que ellas representan, ¿podrá el entendimiento humano, en el estado actual de unión del alma con el cuerpo, entender nuevamente lo que ya ha conocido una vez por el procedimiento dicho sin que obre simultáneamente la fantasía? Es decir, ¿puede alguna vez en esta vida obrar el entendimiento sin el concurso material y sensible? Los tres jefes de las distintas direcciones de Escolástica que han alcanzado mayor nombradía: Santo Tomás, Escoto y Suárez, seguidos de sus respectivos grupos, contestan que no; que el entendimiento humano, en el estado actual de unión con el cuerpo, necesita de las potencias sensitivas para entender aun lo inmaterial; y no sólo para adquirir la primera noticia de los objetos, sino siempre que vuelva sobre ellos.

Toledo, en cambio, al tratar, en la cuestión décimaquinta del capítulo V del libro III *De anima*, de si para Aristóteles el alma racional del hombre es inmortal, pone como segundo de los argumentos en contra de la conclusión primera, en la que defiende que, según el Estagirita, el alma racional no se destruye al destruirse el cuerpo, y que, por consiguiente, es inmortal, el siguiente: Según enseña el Filósofo, en el texto décimotercero del libro III del mismo tratado *De anima*, el alma humana nada puede entender sin la fantasía; y en el texto vigésimo del propio libro II concluye que el alma no es separable del cuerpo; y advierte que éste es el argumento de mayor fuerza de los empleados para demostrar que Aristóteles no enseñó la inmortalidad del alma humana. Al contestar a esta objeción, Toledo se separa de la doctrina corriente entre los tomistas, escotistas

(40) Vid. *Com. una cum quaest. un duos libros Aristotelis de generatione et corruptione*. Lib. I, quaest. V, fols. 15 v. y 16. Ed. cit.

y jesuítas, según lo que queda expuesto; y textualmente dice así: «Ad secundum argumentum, quod tanti fecit Alexander, probabiliter respondent, quod quamvis in principio, ut moveatur, et incipiat cognoscere indigemus phantasmate, tamen post rem semel intellectam, et servatis speciebus intelligibilibus, phantasmate non indigemus» (41).

Al entender, el entendimiento produce un término, que sirve para dar a conocer y manifestar el objeto al que corresponde. El Doctor Angélico distingue en el verbo mental tres funciones, que dan lugar a una triple división del verbo. El verbo puede ser para el entendimiento: Primero: Medio *sub quo* ve y entiende; es decir, aquello que en general perfecciona y dispone al entendimiento para conocer, aunque no le determine a conocer un objeto dado; así como la luz perfecciona y dispone para ver a los ojos. Segundo: Medio *quo:* esto es, la forma especial que determina al entendimiento a conocer un objeto dado y no otro; como la forma de una piedra concreta es lo que determina a la vista a ver ese objeto y no otro. Tercero: Medio *in quo:* esto es, aquello por lo cual el entendimiento llega a conocer otra cosa distinta; como el espejo es medio *in quo* para ver en él los objetos reflejados (42). Al aplicar esta doctrina sobre el verbo mental en general al verbo mental que al conocer produce el entendimiento humano, la escuela tomista sostiene que en la intelección humana, el *verbum mentis* es medio *in quo;* es decir, es aquello que sirve al entendimiento para que, viéndolo, conozca el objeto.

Toledo fué el primero de los grandes escolásticos jesuítas que, aparatándose en esto de los tomistas y aproximándose a los escotistas, defendió que el *verbum mentis* en la intelección no es medio *in quo* del conocimiento, sino medio *quo*, es decir, la forma que al ser conocida constituye formalmente el acto de entender. Esta sentencia de Toledo se hizo clásica entre los filósofos de la Compañía de Jesús, adoptándola después del Cardenal, Molina, Vázquez, Suárez... (43).

La casi totalidad de los escolásticos, con Santo Tomás, Escoto y Suárez, sostienen que la intelección tiene por principio adecuado, total y único el que resulta del complemento que la especie inteligi-

---

(41) Folio 150 v. Ed. cit.

(42) Santo Tomás expone esta doctrina en varios pasajes de sus obras, como en el comentario al lib. IV del *Magister sententiarum*. Distinctio 49, quaest. II, art. I, ad. 15.um.; en el suplemento de la III parte de la *Summa Theologica*, quest. 92, art. I, ad 15. um.; en el Quodlibeto VII, art. I. Etc.

(43) Véase el comentario al art. I, quaest. XXVII, pars I de la *Summa. Quinta qua res cognoscitur...*, pág. 306, t. I, Ed. cit.

ble o impresa da al entendimiento; de modo que la especie impresa concurre a la intelección con verdadera causalidad eficiente.

Toledo se separa de esta doctrina de casi toda la Escuela; y concreta su opinión en estos términos: «Nos tamen diximus speciem non esse principium effectivum cognitionis, sed solum intellectum possibile, vel sensibus sensum, species autem est dispositio modificans et excitans intellectum ad operanum, et ut motivum obiectum concurrens objetive ac terminative immediate. Vñ [sic] intelligere est actio inmediate proveniens a potentia ut a principio effectivo, quamvis praesupponat speciem, et hoc eisdem rationibus supra inductiis probari potest, quas non repeto, quia illic facile est videre» (44). Las razones en que se funda Toledo para sostener que la intelección sólo tiene como principio al entendimiento, y que la especie impresa únicamente es condición previa indispensable, que dispone y excita al entendimiento a conocer y de este modo concurre objetiva y terminativamente con concurso inmediato a la intelección, son las tres siguientes, que antes (45) le habían servido para demostrar que las especies sensibles no son principios activos de la sensación:

Primera: Si la especie fuera principio activo de la sensación, los principios activos inmediatos serían dos: la especie y la potencia, o uno solamente: la especie. Lo primero es imposible: porque, como la sensación, la visión, por ejemplo, es un acto simple e inmanente en el sujeto que ve, no puede proceder inmediatamente de dos agentes realmente distintos: la especie y la potencia. Lo segundo es también imposible: porque no es la especie, sino la potencia, el principio próximo e inmediato de la operación: Luego la especie no puede ser principio de la sensación o de la intelección, sólo es condición objetiva previa e indispensable para que se den estos actos.

Segunda: Si sola la especie fuera el principio inmediato de la sensación, de la visión, v. g., donde existiera la especie se produciría la sensación; y esto es ciertamente imposible.

Tercera: El sentir es obra del alma y de las facultades de ésta: luego el sentir, y lo mismo el entender, no debe atribuirse a algún accidente externo, cual la especie, que se interpone entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. En esta última hipótesis, el sentir y el entender serían algo muy accidental respecto al alma.

---

(44) *Com. una cum quaest. in tres libros Aristotelis de anima*. Lib. III, capítulo VII, texto 36, quaest. XXII, fol. 170 r. col. 2.ª. Ed. cit.

(45) Obra y ed. cits., lib. II, cap. V, texto 62, fol. 79 r. y v.

TEODICEA.

Todos los escolásticos usan para demostrar la inmensidad de Dios un argumento tomado de la operación de Dios sobre todas las cosas y en todos los instantes de la duración de éstas. Pero al juzgar la eficacia de esta prueba de la inmensidad divina surge la división en la Escuela. Santo Tomás y los tomistas, muchos franciscanos, como Alejandro de Hales, San Buenaventura...; y la mayor parte de los jesuítas, con Suárez al frente, afirman que la inmensidad divina se concluye de la acción de Dios sobre todas las criaturas con consecuencia intrínseca, formal e inmediata: porque por la condición natural e inseparable de la causa eficiente, ésta debe hallarse presente a su efecto. Escoto, con algunos franciscanos, sostiene que la inmensidad de Dios se prueba por la acción divina sobre todas las criaturas, sólo con consecuencia material, fundada en la consonancia y conexión entre la acción divina y la presencia de Dios en todas partes, no porque en la razón formal de la acción divina sobre todas las criaturas se incluya la presencia de Dios en todas partes.

Toledo se apartó en esta controversia de los tomistas y abrazó el partido de Escoto, siendo seguido más tarde por escolásticos jesuítas de tanta valía como Vázquez y Valencia.

Tres razones aduce el Cardenal para justificar su opinión. Prescindiendo de la segunda, porque es enteramente teológica, las otras dos son como sigue:

La operación divina no exige presencia esencial del agente en el efecto: porque Dios obra solamente con la voluntad y el entendimiento; y al obrar estas facultades no requieren la presencia esencial de la causa en el efecto: luego la operación divina sobre todas las cosas no prueba con conexión intrínseca la inmensidad de Dios.

En las mismas operaciones naturales de las criaturas no siempre está presente la causa a su efecto inmediato; y así, con la misma acción el fuego toca la superficie del cuerpo a quien quema e inmediatamente calienta la parte interior de dicho cuerpo, aunque no está inmediatamente presente al interior de cuerpo susodicho. Si esto puede hacerlo una causa finita y creada, como lo es el fuego, ¿no lo podrá hacer Dios, que es causa omnipotente?

Dios es inmenso; pero la inmensidad divina no se prueba rectamente por el hecho de que la operación divina llegue a todas las cosas,

pues Dios puede obrar sin estar esencialmente presente en el efecto (46).

Todos los escolásticos convienen en que Dios conoce por sí mismo y sin necesidad de principio alguno extrínseco a Él, todos los séres posibles. Pero, además, Dios ¿ve y conoce inmediatamente los séres posibles en ellos mismos, es decir, en la realidad propia de cada uno de ellos; o Dios conoce inmediatamente sola su esencia y, mediante ésta, ve y conoce después (según nuestro modo de entender, que pone sucesión donde realmente no la hay) los séres posibles? Dos sentencias extremas han formulado los escolásticos para resolver esta cuestión. Santo Tomás y los tomistas, y muchos y muy excelentes filósofos jesuítas: Suárez, Molina, Valencia..., sostienen que Dios inmediatamente y como objeto primario, sólo se conoce a Sí mismo, y que todo lo demás que es posible, lo conoce en Sí como en propia causa de todos esos séres, esto es, mediatamente y como objeto secundario, de tal suerte que la esencia divina tiene razón de medio por el cual Dios conoce lo que no es Él. Los nominalistas, Escoto (aunque no es indudable que sostuviera la opinión de que voy a hablar) y algunos otros, afirman que el conocimiento divino tiene como objeto inmediato, y por lo tanto primario, no sólo la propia esencia de Dios, sino también la de cada una de las criaturas y séres posibles.

Toledo, seguido por algunos jesuítas de mucha nota, como Arriaga, el Cardenal Juan de Lugo..., sostiene que Dios conoce a los séres y criaturas posibles de dos modos: en la esencia divina y en ellos mismos. En la esencia divina, como en objeto; y en ellos mismos, esto es, en la entidad que a los séres posibles corresponde, mediante la esencia divina, que es como la especie inteligible merced a la cual el entendimiento divino tiene este segundo conocimiento.

Cinco pruebas ofrece el Cardenal para demostrar esta sentencia. Prescindo de la segunda, que es exclusivamente teológica. Las otras cuatro son las siguientes:

La voluntad divina quiere las cosas en la entidad propia de éstas, que es la que Dios les dió al crearlas. El entendimiento divino no es menos perfecto que la voluntad de Dios: Luego el entendimiento divino ve todas las cosas en ellas mismas.

El objeto formal del entendimiento divino no puede ser de menor perfección que el del entendimiento creado. El objeto formal del entendimiento creado es el ente en cuanto tal: Luego el entendimiento divino ve todas las cosas en ellas mismas.

---

(46) Comentario al art. 1.º, quaestio VIII, pars I. *Summa Theologica.*

El conocimiento que Dios posee de todas las cosas es tal que no puede ser más perfecto. Si Dios conociese las cosas creadas sólo en la esencia divina, este conocimiento podría ser más perfecto, a saber, conocerlas en la esencia divina y también en la entidad y realidad propias de las cosas creadas: Luego el entendimiento divino conoce todas las cosas en la realidad propia de las mismas.

La especie que Dios ve y conoce lo representa todo, en cuanto que representa la esencia divina, arquetipo de todas las criaturas: Luego del propio modo que mi ojo, v. g., ve un cuerpo determinado mediante la especie visible, así Dios lo ve todo en la esencia divina, y no en especie ajena, como acontece en el ejemplo anterior, sino en especie propia (47).

En la cuestión sobre la razón y el constitutivo del poder divino, y de si, aunque no con distinción real, con distinción de razón adecuada, sea atributo del entendimiento y de la voluntad de Dios, Toledo, seguido por Vázquez, Molina, etc., sostiene que el poder o potencia activa de Dios es la misma voluntad divina en cuanto que, dirigida por el entendimiento, quiere algo con eficacia; y que, por consiguiente, entre el poder y la voluntad inteligente de Dios no hay distinción adecuada (48).

V. Personalidad filosófica del Cardenal Toledo.

Aunque el Cardenal Francisco de Toledo no llegue a ser uno de los *dii majores* de la Escolástica Española, es, sin duda, un filósofo muy digno de ocupar un puesto distinguido entre los escolásticos jesuítas, tanto por el acierto con que explicó a Aristóteles, como por la perfección de su método docente; y también por la novedad y originalidad relativa de algunas de sus doctrinas. Proclamado por San Francisco de Borja «uno de los más doctos y de gran entendimiento que hay en España» (49); elegido Cardenal por el Papa Clemente VIII «quia non habet parem in Ecclesia Dei quoad doctrinam» (50); elogia-

---

(47) Comentario al art. V, quaestio XIV, pars I. *Summa Theologica.* Tertia, conclusio.

(48) Véase el comentario al artículo primero de la cuestión vigésimaquinta de la primera parte de la *Summa.*

(49) Carta de San Francisco de Borja al P. Diego Laynez, *Monumenta historica Societatis Jesu.* Serie 3.ª Borgiae, pág. 433.

(50) Bartoli *Della vita del Card. Bellarmino,* Turín, 1836, lib. II, cap. 5.º, página 48.

do como filósofo por el protestante Búdeo (51); propuesto como teólogo cual guía de confesores por San Francisco de Sales (52); ensalzado como predicador por el célebre Cardenal Federico Borromeo (53); y tenido por el Papa León XIII como una de las antorchas luminosas que han ilustrado a la Compañía de Jesús, y aun a la Iglesia misma (54), con justicia dijo el epitafio del Jesuíta andaluz:

«Francisco Toleto Cordubensi, S. R. E.
Presb. Cardin.
Summo Theologo, Verbi Dei Praedicatori
Eximio» (55).

---

(51) *Isag. in hist. liter*, lib. II, cap. IV, párrafo 10.
(52) En los decretos del Sínodo de 1607, tit. V, cap. V *De sacr. poenit.*
(53) *De claris oratoribus.*
(54) En la audiencia que concedió a los profesores de la Universidad Gregoriana, PP. Urráburu, Kleutgen y Mazzella, el 4 de noviembre de 1878, según la relación del primero en texto inserto por Scorraille en su *François Suarez*, t. I, Barcelona, 1919, pág. 439.
(55) Cópiale Don Nicolás Antonio en la pág. 486 del t. I, Madrid, 1783, de la *Bibliotheca hispana nova*.

CAPÍTULO II.

EL P. PEDRO DE FONSECA Y LOS CONIMBRICENSES.

I. Noticia biográfica.

Pedro de Fonseca (1) nació en el año 1528 en Cortizada, pueblo lusitano de la ribera del Tajo y perteneciente a la Orden Militar de San Juan de Jerusalén. Ingresó en la Compañía de Jesús el 17 de marzo de 1548. Fué profesor de Filosofía en la Universidad de Coimbra. Después marchó a Roma como asistente o consejero del Prepósito General de la Compañía de Jesús, Padre Everardo Mercurián. Vuelto a Portugal, fué Prepósito de la casa profesa jesuítica de San Roque de Lisboa y Visitador de la Provincia Lusitana. Murió en Lisboa el 4 de noviembre de 1599.

II. Obras filosóficas de Fonseca.

El Padre Fonseca publicó solamente obras de Filosofía, aunque también tomó parte, en 1598, en la redacción de la *Ratio studiorum Societatis Jesu;* y no se sabe si es de él un manuscrito teológico que guarda la Biblioteca de la Universidad de Salamanca: *De perfectionibus Christi et praedestinatione.*

Las obras filosóficas de Fonseca deben dividirse en dos grupos: lógicas y metafísicas.

---

(1) Para la biografía y bibliografía de Fonseca, puede verse el t. III de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* por el P. Carlos Sommervogel, S. J. Bruselas-París, 1892 columnas 837-840.

OBRAS LÓGICAS.

INSTITUTIONUM DIALECTICARUM LIBRI OCTO. La primera edición parece que se imprimió en Lisboa, por los herederos de Juan Blavio, en 1567 (2).

Al componer este tratadito, que es una obra didáctica, como hoy diríamos de texto, se propuso Fonseca presentar la doctrina dialéctica de Aristóteles con mayor claridad que éste; y con la brevedad necesaria para que toda ella pudiera ser convenientemente expuesta por el maestro y aprendida por los discípulos en un curso desde el comienzo de octubre al principio de julio.

Para conseguir este fin, Fonseca dividió su tratado en ocho libros. En ellos, después de unas nociones preliminares sobre la necesidad, el nombre, el fin, la definición, el objeto, la división y el orden de la Dialéctica (3), estudia al nombre y al verbo, en cuanto que son elementos de la proposición; distribuye y ordena los nombres y verbos en los seis universales y en los diez predicamentos, considerando brevemente así aquéllos como las categorías; expone lo concerniente a las oraciones o proposiciones; declara lo que son la división y la definición, y cómo deben hacerse una y otra; y analiza lo que atañe al raciocinio y a sus formas, deteniéndose especialmente en cuanto se refiere al silogismo.

Como muestra de la claridad y brevedad con que expone Fonseca la buena doctrina dialéctica, voy a prseentar sus enseñanzas sobre el empleo del argumento de autoridad. La autoridad puede ser divina y humana. La autoridad divina tiene el mayor valor demostrativo posible: porque Dios, como es infinitamente sabio y bueno, ni puede engañarse, ni engañar. Tienen autoridad divina las Sagradas Escrituras, las tradiciones apostólicas... La autoridad humana requiere en aquel en quien se funda: conocimiento de lo que se dice, ciencia, para que sepa lo que dice; y virtud o veracidad, para que diga precisamente lo que sabe. Hay cosas que solamente se apoyan en la autoridad,

(2) Manejo un ejemplar de la 4.ª edición: Venecia, por Horacio de Gobbis, año 1582. Pertenece a la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: L-18-122.

(3) Toda esta parte del tratado me parece que está sintetizada en la definición de la Dialéctica que acepta Fonseca: «Aptissime igitur definitur Dialectica disserendi doctrina quasi ars quae docet omnes formulas disserendi, hoc est incognita ex cognititis oratione patefaciendi». Lib. I, cap. I, pág. 11. Edición citada.

como son las gramaticales. Los argumentos de autoridad más firmes son los que han sido confirmados y corroborados por el tiempo: porque lo falso, tarde o temprano aparece como tal. Respecto al uso del criterio de autoridad se han de tener en cuenta estas dos reglas de Aristóteles: En el empleo de las palabras, se ha de seguir la costumbre del vulgo. En el juicio de las cosas se ha de estar al parecer de los doctos. No pueden fundarse en la autoridad argumentos negativos: Aristóteles no enseñó tal cosa: luego tal cosa no es verdadera. El argumento de autoridad puede proponerse de dos modos: directa e inmediatamente o indirecta y mediatamente. Ejemplo de empleo directo e inmediato del argumento de autoridad: El cielo no consta de materia, porque Aristóteles así lo enseña. Ejemplo de empleo indirecto y mediato del argumento de autoridad: La materia es, según Aristóteles, aquello de lo que se hace algo y en lo que se resuelve eso que es hecho de la materia; pero el cielo no puede resolverse en nada, es incorruptible: luego no es materia (4).

Isagoge Philosophica. Opusculito impreso en Lisboa, por Antonio Álvarez, en 1591 (5).

En la advertencia preliminar que puso Fonseca a la cabeza de este tratadito, dice que la razón de escribirle fué que los superiores de la Compañía de Jesús, viendo que el *Isagoge* de Porfirio tenía muchos defectos, que le hacían poco adecuado para servir de texto a los filósofos y teólogos antes de que principiaran a estudiar la doctrina de las *Categorías* aristotélicas, encomendaron a Fonseca la redacción de una obra que fuera apta para el fin consabido. Así, pues, en los doce capítulos del librito expone Fonseca: lo que es el universal, de cuántas clases es, qué es lo particular, cómo se abstrae lo universal de lo particular, las relaciones entre lo universal y lo particular, la doble unidad de lo universal, lo que son cada uno de los cinco universales: género, especie, diferencia, propio y accidente; y otras especies de universales, desconocidas por los filósofos gentiles y que fijó la explicación de los misterios de la fe cristiada acerca de la persona de nuestro Señor Jesucristo, el Verbo de Dios hecho hombre.

La doctrina del tratadito de Fonseca sobre los universales es genuinamente aristotélica. Ya al comienzo del libro, al fin del proemio, escribe el Filósofo jesuíta: «Servata communi, ut par est, Philosophorum huius aetatis verborum consuetudine, ex Aristotele, quoad

(4) Véase el cap. XXXV, lib. VII, págs. 294 a 296. Ed. cit.
(5) Manejo el ejemplar de esta edición de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-39.477. Perteneció a la antigua Biblioteca Real.

fieri potest, depromamus omnia, aut ex communioribus, magisque receptis totius scholae sententiis desumamus, cuiusmodi sunt pleraque, quae in Isagoge Porphyrii continentur» (6).

Voy a presentar al lector un resumen del capítulo IV, en el que Fonseca expone cómo, por medio de la abstracción, se forma el universal. A mi juicio, este es el más curioso y original de todos los capítulos de este tratadito.

Conocemos los universales en virtud de la abstracción, esto es, de la separación de los mismos respecto a los singulares, en los que existen aquéllos, no de modo real, sino por consideración de la inteligencia. El entendimiento, ayudado por los sentidos y apoyándose en las cosas singulares, colige de ellas, no las naturalezas comunes o universales que existen en los singulares, sino ciertas ideas o imágenes fundadas en las semejanzas naturales de los séres individuales y que representan a eso que es universal sin ninguna diferencia individual.

Toda facultad cognoscitiva humana abstrae y separa, por medio de las especies que recibe de las cosas, su objeto propio del de cualquiera otra facultad. Así, por ejemplo, la vista separa en la manteca, v. g., el color, la blancura, de todo lo demás que hay en la misma manteca: el sabor, el olor, los restantes accidentes, y aun la misma sustancia de la manteca. Hecho esto, la vista percibe el color de la manteca, y prescinde de todo lo demás que existe en ella.

Del propio modo, el entendimiento, que no es potencia material ni orgánica, como lo son los sentidos, y que, por la excelencia de su naturaleza, puede percibir lo universal, separa y abstrae, por medio de las especies inteligibles, la naturaleza universal de los individuos singulares.

He aquí, ahora, el proceso de esta abstracción. Los sentidos externos, por medio de las especies sensibles de los accidentes de las cosas que tienen presentes, adquieren conocimiento intuitivo de estos accidentes; y luego transmiten esas noticias al sentido común (que en parte es interno y en parte externo, pues, aunque su órgano es interno, su oficio es externo, ya que nada conoce si no es en presencia de las mismas cosas exteriores), el cual compara y distingue mutuamente los conocimientos de los sentidos externos. Después, el sentido común, con este su conocimiento, da ocasión a la fantasía (que es sentido absolutamente interno y el más próximo al entendimiento) a que saque de las noticias y conocimientos de los sentidos externos otras

---

(6) Páginas 3 y 4. Ed. cit.

especies denominadas fantasmas, de más noble naturaleza que las especies de los sentidos externos y del sentido común. Los fantasmas representan hasta las cosas ausentes; y así sirven para conocer lo pasado y lo futuro, y aun lo que no ha sido conocido por ningún género de sentidos externos. La fantasía (que, aunque es una sola potencia, realiza distintos oficios, y, por esto, recibe distintos nombres) ofrece sus fantasmas al entendimiento; y le da, de este modo, objetos que entender. El fantasma, por ser material, no puede obrar directamente sobre el entendimiento, que es inmaterial. El entendimiento es doble: uno, el entendimiento posible, que recibe lo inmaterial, y de este modo padece en sentido metafísico; y otro, el entendimiento agente, que de lo material saca lo inmaterial. Por la iluminación del entendimiento agente a los fantasmas de la imaginación, nacen las especies inteligibles, que ya pueden ser impresas y obrar sobre el entendimiento posible. Esto ocurre de un modo semejante a lo que acontece con los colores. En las tinieblas los colores no pueden emitir sus imágenes a los ojos de suerte que éstos los vean; mas al venir la luz del sol o de una lámpara, merced a tal luz, son llevados los colores hasta los ojos, y pueden imprimir en ellos su imagen; y así ser conocidos por la vista. De modo análogo, el entendimiento agente es como una luz interna y espiritual, que hace que las cosas que sólo son universales en potencia lo sean en acto; y realiza en el conocimiento intelectual el mismo oficio que la luz en la visión. Por las especies inteligibles, que representan las naturalezas universales sin ninguna nota singular e individual, se dice que ambos entendimientos, agente y posible, abstraen lo universal de lo singular. El entendimiento agente, porque produce lo universal; y el entendimiento posible, porque conoce lo universal, y volviendo y reflexionando sobre los séres singulares e inferiores respecto a los universales, entiende también, auxiliado por la fantasía, a estos mismos séres singulares. No se ha de negar al entendimiento el conocimiento de lo singular: porque a la facultad superior, cual lo es el entendimiento, se le ha de reconocer el conocimiento que alcanza la facultad inferior. Sin embargo, el modo como el entendimiento conoce los singulares es diverso y más elevado del modo como los conocen los sentidos.

Así, pues, todo lo que es tiene una doble existencia o modo de ser: uno real, y éste es siempre singular, que cuanto existe realmente es, por fuerza, singular; y otro objetivo, que no pueden darle las facultades sensitivas y que reciben las cosas sólo por la operación del entendimiento. Este modo de ser objetivo de las cosas puede ser universal.

Dentro del orden intelectual, lo universal existe en hábito en las especies inteligibles en que está representado; y en acto, en los conceptos mentales, en los que es percibido y conocido (7).

OBRA METAFÍSICA.

Commentariorum Petri Fonsacae Lusitani Doctoris Theologi Societatis Jesu, in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. Los cuatro tomos de que consta esta obra se imprimieron por vez primera: el primero, que estudia los cuatro primeros libros del tratado aristotélico, en Roma, por Francisco Zanneti y Bartolomé Tosio, en 1577; el segundo, que explica el libro quinto, en Roma, por Jacobo Torneri, en 1589; el tercero, que versa sobre los libros sexto, séptimo, octavo y noveno, en Colonia, por Lázaro Zetzner, en 1604; y el cuarto, que explana los libros décimo, undécimo y duodécimo, y traduce los libros décimotercero y décimocuarto, en Lyon, por el librero Horacio Cardón en la tipografía de Jacobo du Creux, en 1612. El tomo primero está dedicado al Rey Don Sebastián de Portugal; el segundo, a Don Felipe el Prudente; el tercero, a Don Alfonso Castelbranco, Obispo de Coimbra; y el cuarto no lleva dedicatoria (8).

Empieza la obra con un proemio, dividido en ocho capítulos, en los que, como preliminares al tratado, estudia Fonseca la persona, los libros, el ingenio y el modo de filosofar de Aristóteles; el motivo por el cual muchos doctores de la Iglesia prefieren la doctrina peripatética a la platónica y a la estoica; el fin, objeto, necesidad, dignidad y utilidad de la Metafísica; y el título y la división de los libros metafísicos del Estagirita.

Después vienen los cuatro tomos, que encierran todo el cuerpo del tratado. El estudio de Fonseca sobre cada uno de los capítulos de la *Metafísica* aristotélica es completísimo; y abarca tres partes. Primera: versión. En las páginas pares, que, por consiguiente, quedan a la izquierda del lector, transcribe el texto griego del Estagirita;

(7) Páginas 18-24. Ed. cit.

(8) Utilizo los ejemplares de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signaturas: 1.ª-36-7-8-9 y 10, y 3.ª-21-7. Los dos primeros tomos están impresos en Lyón, por los Juntas, en 1597 y 1597 respectivamente; y los dos últimos, en Lyón, por Horacio Cardón, en 1605 y 1612, respectivamente. Pertenecieron a la librería del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca, por don de los Reyes. El t. I lleva antes del estudio sobre la *Metafísica* las *Institutionum Dialecticarum*.

y en las páginas impares, las de la derecha del lector, la correspondiente traducción latina. Al hacer ésta, Fonseca procuró, no limitarse a trasladar literalmente palabra por palabra el texto aristotélico, pues este procedimiento tiene el inconveniente de que con facilidad se le hace hablar a Aristóteles en griego con palabras latinas, y así deja en forma ininteligible muchos de sus pensamientos, o trascuerda y confunde las ideas; el Doctor jesuíta procuró, sin descuidar la exactitud de la versión, desentrañar y exponer el verdadero sentido de las cláusulas del Filósofo. La segunda parte del trabajo de Fonseca es la que él tituló *explanatio*, es decir, la explicación de las frases y palabras del Estagirita, tratando de poner en claro, no ya lo que debió decir, sino lo que dijo. Para esta labor exegética utiliza Fonseca los estudios de los principales comentaristas que hasta entonces había tenido el Filósofo; y, singularmente, al mismo Estagirita, tratando de que el propio Aristóteles interprete sus palabras y cláusulas. Estas explicaciones o comentarios corresponden a las frases del texto aristotélico que se indican por medio de letras; y tienen mayor o menor extensión según la mayor o menor importancia y dificultad que ofrece el asunto. La última parte del tratado de Fonseca son las cuestiones. Para averiguar la exactitud y verdad de algunas doctrinas aristotélicas, formula Fonseca estas cuestiones, no acerca de todas las enseñanzas de Aristóteles, sino solamente sobre las materias que estima adecuadas entre las que el Estagirita toca. El desarrollo de estas cuestiones es totalmente escolástico: objeciones en contra, diversas opiniones, explicación de ideas y nociones necesarias, conclusiones, pruebas de éstas y solución de las objeciones puestas al principio.

En cuanto al criterio, Fonseca blasona de gran independencia de juicio, de seguir sólo a la verdad donde quiera que ella esté, y de no jurar nunca por la palabra de ningún maestro humano. Sin embargo, no rechaza, ni mucho menos, el valor de las doctrinas de los doctores que le precedieron, y principalmente escoge como guía a Santo Tomás de Aquino.

Es una lástima que Fonseca no dejara explanados los libros XIII y XIV de la *Metafísica* aristotélica.

Para que el lector forme idea de cómo procede Fonseca y del valor de su trabajo, le ofreceré como ejemplo el estudio respecto a la primera frase del capítulo I del libro I de la *Metafísica*: «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει», (9) escribe Aristóteles; y Fonseca traduce:

(9) Página 468, vol. 2.º de las *Aristotelis opera omnia. Graece et latine*. Ed. de Ambrosio Firmin Didot. París, sin año.

«Omnes homines natura scire appetunt» (10). Pone una llamada, señalada con una: *a*, a la frase: «omnes homines»; y, en la explanación, explica dichas palabras del modo siguiente:

Por dos motivos, principalmente, la envidia censuraba y mordía a los estudiosos que se dedicaban a la Metafísica: porque es en vano tratar de adquirir una doctrina que excede y es inaccesible a las fuerzas humanas y resulta imposible; y porque inútilmente se fatigan por adquirir unos conocimientos que no se ve sea ni necesarios ni útiles en la vida humana. El primer reproche parece que partió de un poeta lírico: Simónides Coeo, de quien habla Aristóteles en el capítulo II de este mismo libro I de la *Metafísica*, y a quien se refiere en el capítulo VII del libro X de las *Éticas*. El segundo reproche no ataca directamente a la misma ciencia metafísica, sino que se funda en la inutilidad de su estudio. Ahora bien, o esta ciencia, la Metafísica, se la niega al hombre el Autor de la naturaleza, o ella no es imposible ni inútil para el hombre. Por esto, para empezar a explicar respecto a la Metafísica la cuestión *an est*, si existe, y para responder adecuadamente a los argumentos consabidos contra el estudio de la Metafísica, comienza Aristóteles estableciendo que el deseo de saber, causa de la ciencia, es natural a todos los hombres. Por ciencia se entiende el perfecto conocimiento de las cosas. Luego el deseo y apetito de la ciencia, que si alcanza toda su perfección posible se llama sabiduría, es naturalísimo a los hombres. Luego esta ciencia, la Metafísica, no es ñi imposible, ni inútil, ni se debe reprender el trabajo que cueste el adquirirla: porque de ningún modo hubiera dado al hombre el deseo y apetito natural de ciencia el Autor de la naturaleza, si fuera imposible para el hombre la adquisición de la ciencia, y si ella fuera inútil para el género hunano. Por ciencia o conocimiento perfecto se entiende la noticia cierta y evidente de la cosa, noticia adquirida por división, por definición o por demostración, ya se funde ésta en la noticia de los principios, ya en la de las conclusiones: porque generalmente a todos estos conocimientos de las cosas se les suele llamar ciencia, aunque Aristóteles, algunas veces, sólo comprende en el nombre de ciencia el conocimiento adquirido por demostración, y llama al conocimiento logrado por la división y la definición, no ciencia, sino modo de conocer. Por la palabra ciencia puede entenderse el hábito de la ciencia y el acto de la ciencia. Aquí, al decir Aristóteles que todos los hombres apetecen naturalmente el saber se refiere al acto más bien que al hábi-

---

(10) Tomo I, pág. 29. Ed. cit.

to de la ciencia: porque el hábito, que tiene como razón de su existencia el acto, es apetecible por causa del mismo acto. Por esto, el apetito natural de saber versa más bien sobre el acto que sobre el hábito de saber. Confirma esta interpretación la frase que sigue en el texto aristotélico: «σημεῖον δ᾽ ἡ τῶυ αἰσθήσεων ἀγάπησις» (11), que Fonseca traduce: «cuius rei signum est ipse amor sensum» (12). Aquí, por la voz *sensum* se entiende, no la potencia, sino el acto de sentir, de suerte que el significado de esta frase sea: es signo del deseo natural de saber que todos los hombres experimentan el mismo amor de sentir, que en ellos se da (13).

A dilucidar la verdad que encierra esta frase aristotélica: todos los hombres apetecen naturalmente el saber, dedica Fonseca dos cuestiones. La primera, dividida en siete secciones, la concreta así. «Appetant ne omnes homines naturaliter scientiam sciendi causa» (14); y la segunda, distribuída en tres secciones, va formulada así: «Appetent ne homo naturaliter intuitivam Divinae naturae cognitionem?» (15).

El desarrollo de la primera de las cuestiones susodichas, que es la fundamental, es este. Primeramente aduce seis argumentos para hacer ver que no es exacto que todos los hombres apetezcan naturalmente el saber, la ciencia, por causa del mismo saber, de la ciencia.

Después presenta dos sentencias al juzgar la frase consabida: una de Escoto, Javel, etc., quienes creen que la frase en cuestión es exacta si en ella se toma el apetito natural como propensión o inclinación de la naturaleza, no como acto de apetecer de hecho; y otra de Cayetano, el Ferrariense, etc., que sostiene que la frase de Aristóteles es verdadera entendiendo el apetito natural, no sólo por la inclinación natural, sino por el acto de apetecer o desear.

Fonseca desecha sin vacilación la primera sentencia; y contesta al fundamento de la misma, a saber: qûe, aunque todos los hombres tienen inclinación natural a la ciencia por razón del entendimiento, que es de suyo propenso a saber, no todos tienen inclinación natural al acto de saber, porque éste es libre y, por consiguiente, no es natural. Se funda para ello en varias razones, con las cuales prueba, no sólo que Aristóteles, al escribir la frase consabida, habló del acto de apetecer, sino, también, que no es obstáculo para que el acto de apete-

(11) Loc. cit. Ed. de Didot.
(12) Página 29, t. I. Ed. cit.
(13) Confróntense las págs. 28 y 29 del tomo I. Ed. cit.
(14) Página 42, t. I. Ed. cit.
(15) Página 53, t. I. Ed. cit.

cer sea natural el que sea también libre. Fonseca acepta la segunda de las sentencias antes indicadas.

Para entender debidamente la verdad de esta sentencia, distingue Fonseca entre el apetito innato y el apetito elícito. El primero es el que las cosas tienen en virtud de la inclinación que les dió el Autor de la naturaleza, y sin necesidad de ningún conocimiento previo, a su bien, como es el apetito de la materia a la forma, el de las facultades a sus respectivos objetos, etc. El apetito innato puede ser tal en sentido impropio o en sentido propio. El primero si se toma por la inclinación de las cosas a lo que les es bueno y conveniente, pero no bajo la razón de bien o de conveniencia, *materialiter*, como la inclinación de los sentidos a lo sensible. El segundo si se toma por la inclinación del sér a lo que es bueno y conveniente para él, pero precisamente bajo la razón de bien, de conveniencia, *formaliter*. En sentido propio son apetitos naturales, únicamente el apetito sensitivo, que busca el bien sensible, y el apetito racional, que busca el bien conforme a la razón. Sólo el apetito sensitivo y el racional son cualidades de las cosas a quienes se atribuyen. Lo demás que se llama apetito en sentido inpropio, sólo son metáforas, que se fundan en cierta semejanza respecto a las cosas en quienes se halla el apetito en sentido propio y estricto.

El apetito elícito es aquel por el cual el sér capaz de conocimiento, previa alguna noticia o aprensión del bien, es llevado a tal bien, o a lo que a él le parece bueno. Actos de apetito elícito son el amor, el deseo, etcétera. El apetito elícito puede ser de tres clases: completamente libre, o completamente necesario, o en parte libre y en parte necesario. Es absolutamente libre el apetito que tanto en cuanto a la especie del acto, es decir, en cuanto a querer una cosa o a rechazarla, como en cuanto al ejercicio del acto, esto es, a realizarle o no, puede ser puesto o no ser puesto por el agente. De ambos modos, en cuanto a la especie y en cuanto al ejercicio, son libres todos los actos voluntarios que versan sobre cualquier objeto que encierra en sí alguna imperfección: andar, hablar, etc. Absolutamente necesario es el acto que importa en sí necesidad en cuanto a su especie y en cuanto a su ejercicio. De esta naturaleza es el apetito de los brutos, y el de los bienaventurados en la gloria viendo la esencia divina. En parte libre y en parte necesario es el acto del apetito que goza de libertad en cuanto a su ejercicio, pero que es necesario en cuanto a la especie. De esta índole es el acto de la voluntad respecto al bien y al mal en general, puesto que respecto a ellos la voluntad emite necesariamente

el acto de querer el primero y de rechazar el segundo: porque, según consta por la experiencia, respecto a ambos puede padecer violencia la voluntad; pero el bien, en cuanto tal, no puede ser rechazado, ni el mal, en cuanto mal, puede ser abrazado. De esta naturaleza, es decir, en partes libres y en parte necesarios, son los actos de nuestra voluntad sobre todo aquello que en sí no lleva imperfección, es decir, sobre las perfecciones *simpliciter*: ser, vivir, conocer, entender, etc.

Todo apetito innato es natural, como lo indica el mismo nombre: porque todo apetito innato va unido y fluye de la naturaleza. Los apetitos elícitos son naturales de tres modos: Unos en cuanto son necesarios, así en cuanto a la especie, como en cuanto al ejercicio. Otros, porque son necesarios en cuanto a la especie. La razón de que ambos sean apetitos naturales es porque todo lo que es necesario, en cuanto necesario, se puede decir natural. Por último, otros actos o apetitos elícitos son naturales porque a ellos inclina al sér su propia naturaleza, como es respecto al hombre el vivir en sociedad. Actos elícitos no naturales son todos aquellos que por ningún concepto son necesarios, ni inclina a ellos la naturaleza.

De aquí resulta que el acto de apetecer algo la voluntad humana puede ser natural de tres modos: Común, si la naturaleza humana por sí misma inclina a la voluntad a tal apetición. Propio, si el acto es necesario en cuanto a la especie, aunque no lo sea en cuanto al ejercicio. Aun más propio, si el acto es necesario en cuanto a la especie y en cuanto al ejercicio. No puede haber actos necesarios en cuanto al ejercicio tan sólo, es decir, que no lo sean a la vez en cuanto a la especie.

Así explicados los antecedentes necesarios para dilucidar la cuestión, Fonseca soluciona ésta estableciendo para ello las cuatro conclusiones siguientes.

Primera conclusión: Todos los hombres apetecen naturalmente la ciencia con apetito innato, no sólo en sentido impropio, sino en sentido propio. Razones:

A) Porque todas las potencias, por su misma naturaleza, tienden naturalmente a sus propias operaciones, principalmente a las perfectas; y la ciencia es la operación perfecta del entendimiento, pues ciencia es conocimiento cierto y evidente.

B) Porque nuestro entendimiento es naturalmente imperfecto, *velut tabula in qua nihil est depictum;* y, como tal, naturalmente apetece la perfección y, consiguientemente, la ciencia, que es la forma que más perfecciona al entendimiento.

C) El apetito elícito de saber es natural a todos los hombres: luego aun más natural les será el apetito innato de saber, porque éste precede a aquél, y no puede separarse de la naturaleza.

Segunda conclusión: Todos los hombres apetecen la ciencia con apetito elícito común y propiamente natural, no con apetito propísimamente natural. Que todos los hombres apetezcan la ciencia con apetito elícito, es cosa evidente. Si no hay obstáculo que lo impida, nadie hay que, al menos alguna vez, no apetezca el conocimiento perfecto. Que este apetito sea natural, consta: porque nuestra naturaleza, en cuanto racional, propende a la inteligencia perfecta de las cosas como a su principal operación. Este apetito es propiamente natural: porque es necesario en cuanto a la especificación. Todos los hombres apetecen la ciencia; y, en cuanto ciencia, ninguno la puede rechazar, ya que la ciencia es perfección *simpliciter*. Este apetito no es natural en sentido propísimo: porque, como consta por la experiencia, no es necesario en cuanto a su ejercicio.

Tercera conclusión: Todos los hombres apetecen naturalmente la ciencia especulativa por causa de la misma ciencia: porque si hay alguna operación humana que sea apetecida por sí misma, será, sin duda, la operación intelectiva: pues el entendimiento es facultad principal del alma, y entre los actos de esta potencia que se apetecen *per se*, el más perfecto es el que se denomina ciencia.

Cuarta conclusión: Ninguna cosa apetecen más los hombres que la ciencia contemplativa. Razones:

A) Cada cosa apetece naturalmente más que nada aquello para lo que ella principalmente es. Las cosas son para sus operaciones; y la operación más perfecta del hombre es el conocimiento contemplativo: Luego el conocimiento contemplativo es lo que más apetece el hombre.

B) Lo que más ha de apetecer el hombre debe ser lo que más le separe de los brutos animales y más le acerque a Dios. Lo que más separa al hombre de los brutos animales y más le acerca a Dios es la ciencia contemplativa: Luego la ciencia contemplativa es lo que más apetece el hombre.

C) La felicidad humana consiste principalmente en la contemplación; y los hombres nada apetecen más que la felicidad: Luego lo que más apetece el hombre es la ciencia contemplativa.

Termina Fonseca el desarrollo de esta cuestión respondiendo, en la sección VII, a las objeciones que en contra de la doctrina que ha defendido presentó en la sección I.

Estas cuestiones no las desenvuelve Fonseca más que sobre los nueve primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles.

III. Doctrinas filosóficas de Fonseca de alguna originalidad.

LÓGICA.

La generalidad de los escolásticos, con Santo Tomás de Aquino y Suárez, defienden que en las proposiciones que se llaman de *tertio adjacente*, (v. g.: Adán es animal), el verbo sustantivo ser tiene un significado especial, esto es, que además de los tres significados esenciales al verbo y que, por lo mismo, se dan en todo verbo, a saber: expresar algo por convenio de los hombres, significar esto con sujeción a la idea de tiempo y ser cópula o vínculo que en la oración une al predicado con el sujeto, expresando que aquél reside en éste, en las proposiciones de *tertio adjacente*, el verbo ser significa especialmente la razón trascendentalísima de ente concretada en la entidad propia del predicado de tal proposición. Así, en el ejemplo propuesto, en la proposición: Adán es animal, aseguran que el verbo es significa, además de las tres cosas propias del verbo en general y que antes indicamos, que el sujeto Adán es animal, es decir, que posee el sér, la entidad concretada en la animalidad.

Fonseca rechaza esta doctrina; y sostiene que en las proposiciones susodichas el verbo ser sólo tiene un significado sincategoremático, esto es, copulativo o unitivo del predicado con el sujeto: «In hac enuntiatione Adamus est animal... non accipitur [el verbo] pro suo significato, quod est existere, ut accipitur in hac enuntiatione: Adamus est, sed exercet tantum officium syncategorematis copulantis praedicatum cum subjecto, quae ratione copula verbalis appellari solet» (16).

Según la doctrina general de los escolásticos, los modos de probar la consecuencia y el consiguiente de los silogismos imperfectos son dos: la conversión del silogismo imperfecto en silogismo perfecto y la deducción de lo absurdo.

Fonseca agrega un tercer modo de probar los silogismos imperfectos: la exposición, que puede hacerse de dos maneras: Primera: «Concludendo ex sumptionibus syllogismi imperfecti sumptiones syllogismi expositorii, ex quibus conclusio imperfecti colligatur» (17).

(16) *Institutionum dialecticorum*, lib. I, cap. XIV, pág. 26. Ed. cit.
(17) *Institutionum dialecticorum*, lib. VI, cap. XXVIII, pág. 208. Ed. cit.

La razón de que esta manera de demostrar los silogismos imperfectos sea lógicamente buena y admisible es: «quae ex sumptionibus syllogismi expositorii colecta fuerit, ex sumptionibus etiam imperfecti, ex quibus illae efficiuntur, concluendi comperietur» (18). «Alio modo fieri potest expositoria probatio... sumendo sub medio termino aliquid singulare, ratione cuius vera sit particularis sumptio, et extruendo ex eiusmodi singulari medio, ac eisdem extremis similiter se habentibus secundum affirmationem et negationem, syllogismum expositorium qui eandem colligat conclusionem» (19).

ONTOLOGÍA.

La generalidad de los escolásticos jesuítas: Suárez, Valencia, etc., con los escotistas y algunos tomistas, como Fray Domingo de Soto, afirman que se da, no sólo un concepto formal, sino también un concepto objetivo del ente, que prescinde y abstrae todos los entes o séres particulares comprendidos en él; concepto que expresa una razón simplicísima del ente, sin incluir las razones propias de los diversos séres particulares; a saber: un sujeto que tiene el ser, cuyo acto es el ser: esencia real apta para existir.

Fonseca, con el Cardenal Cayetano, el Ferrariense y la mayor parte de los tomistas, niega que se dé un concepto formal, y menos un concepto objetivo del ente que prescinda y abstraiga todos los séres particulares comprendidos en él. Al efecto defiende:

Primero: Que el concepto objetivo del sér, realmente, ni es uno, ni es precisivo respecto a todos los conceptos objetivos de los miembros que le dividen. Porque el concepto objetivo del ente no es otra cosa que la misma naturaleza del ser, común a todos los entes particulares; pero ninguna naturaleza común, no ya la que sólo lo es en sentido analógico, sino ni aun la que lo es en sentido unívoco, es en realidad una y separada de los séres individuales a los que se les comunica: luego el concepto objetivo del sér, realmente, ni es uno, ni es precisivo respecto a los séres que como miembros le dividen.

Segundo: El concepto objetivo del ente no es uno con unidad de razón, esto es, en virtud de la operación intelectiva, sino *secundum quid*. Porque si fuera uno con unidad de razón, pero *simpliciter*, el concepto del ente no sería análogo sino unívoco, lo cual es inadmisible.

(18) Obra, loc. y ed. cits.
(19) Obra, loc. y ed. cits, pág. 209.

Tercero: El concepto objetivo del ente no prescinde de los conceptos objetivos de los séres que, como miembros, le dividen, sino es por obra del entendimiento y *secundum quid*. Esto es indudable respecto al concepto del ente absolutamente distinto, y respecto al concepto del ente en parte distinto y en parte confuso. El concepto del ente absolutamente distinto y claro, evidentemente incluye y encierra en sí todos los modos posibles de ser de los entes simples y particulares, que, como miembros próximos, le dividen, v. g.: el concepto de sustancia, el de cantidad, etc. El concepto del ente en parte distinto y en parte confuso, necesariamente incluye aquello que implica la entidad distintamente concebida y representada como algo propio suyo, en cuanto que es, en parte al menos, concepto distinto del ente. Aun el concepto objetivo confuso del ente no prescinde de los conceptos de los séres reales que, como miembros, le dividen: porque cuando con este concepto confuso decimos que el ente es lo que es, o atribuímos al sér un modo de ser con razón *simpliciter* una, o con razón diversa. Si lo primero, el concepto del ente es unívoco; lo cual es inadmisible: Luego hay que admitir lo segundo, o sea, que el sér es lo que tiene algún modo de ser; y entonces en el término *algún* incluímos todos los modos de ser propios de los conceptos objetivos de los miembros que dividen la razón trascendentalísima del ente. Sin embargo, en cuanto que este concepto trascendental y confuso del ser no contiene nada que sea propio y peculiar de los miembros que le dividen, en cierto sentido, *secundum quid*, puede afirmarse que es precisivo, por virtud del acto intelectual, de los conceptos de los séres que le dividen.

Cuarto: El concepto formal del ente puede ser uno con unidad real y prescindiendo realmente de todos los conceptos de los miembros que le dividen. Lo primero: porque en cuanto es absolutamente confuso, o en parte confuso y en parte distinto, puede encerrar una sola realidad. Lo segundo: porque en cuanto es absolutamente confuso, y como no representa distintamente ninguna entidad particular determinada, necesariamente es algo diverso de todos los séres particulares que le dividen.

Quinto: El concepto formal del ente, en virtud del acto mental del entendimiento, ni tiene unidad, ni prescinde de los conceptos formales de los miembros que le dividen, si no es tan sólo *secundum quid*. Porque, como el concepto formal es sólo la representación actual del objeto, si, como antes vimos, el concepto objetivo del ente, por el acto de la razón, ni es uno, ni precisnde de los conceptos objeti-

vos de los séres que como miembros le dividen, si no es sólo *secundum quid*, tampoco podrá tener unidad en virtud del acto mental del entendimiento, ni prescindir de los conceptos formales de los séres que le dividen, si no es sólo *secundum quid*.

Sexto: El concepto totalmente confuso del ente, puede decirse que *simpliciter* prescinde de todos los conceptos de los séres que, como miembros, le dividen. Porque lo que en realidad prescinde de otra cosa, puede decirse que *simpliciter* y absolutamente es precisivo respecto a ella. Sin embargo, no puede decirse que el concepto del ente sea *simpliciter* uno: porque para que algún concepto sea realmente uno, no es bastante que se diga uno *simpliciter*. Para que el concepto del ente pueda decirse uno *simpliciter* es necesario que se digan unos los nombres equívocos: porque, así como los nombres vocales equívocos, aunque se distingan por las razones correspondientes a sus respectivos nombres, suelen decirse unos *simpliciter* con unidad de nombre, del mismo modo, si se toma el concepto formal del ente en cuanto distinto de las razones formales o definiciones de los séres a quienes se aplica, puede decirse uno, como si decimos que todos los entes en sentido equívoco convienen, no obstante, en que son entes, porque poseen el mismo concepto confuso de ente, aunque con diversas razones propias y peculiares; pero, así como los nombres equívocos no se dice que tienen unidad si no en cuanto que la voz es una y la misma, así el concepto formal del ente no se puede decir que es uno y el mismo si no en cuanto encierra una realidad única y la misma. Y así como *simpliciter* y absolutamente el nombre vocal es equívoco y múltiple, así el concepto del ente es múltiple también (20).

Discutidísima ha sido entre los escolásticos la cuestión de cual es el género de analogía que media entre el ser y los primeros modos de ser que en él se contienen: la sustancia y los accidentes, Dios y las criaturas. El Cardenal Cayetano y los tomistas sostienen que el concepto de ser respecto a la sustancia y a los accidentes es análogo, tanto con analogía de atribución, como con analogía de proporcionalidad; pero que respecto a Dios y a las criaturas, el concepto del ser sólo es análogo con analogía de proporcionalidad. Suárez juzga que el concepto del ser, tanto respecto a la sustancia y a los accidentes, como respecto a Dios y a las criaturas, es análogo con analogía de atribución, no con analogía de proporcionalidad.

Fonseca, en cambio, defiende que el concepto del ser es análogo

(20) Libro IV, cap. II, quaest. II, secciones 4.ª y 5.ª págs. 548-551. Edición cit. de la *Metafísica*, t. I.

respecto a la sustancia y a los accidentes, y respecto a Dios y a las criaturas, con analogía de proporción y con analogía de atribución.

Que el ente sea análogo con analogía de proporción, lo prueba Fonseca del modo siguiente: Del mismo modo que Dios se halla respecto a su ser, se halla, guardando la debida proporción, la sustancia creada; y del mismo modo que ésta, los accidentes; y de idéntico modo que los entes reales, los entes de razón. Hay, pues, en todos estos entes la misma proporción, aunque las cosas y la existencia que a ellas corresponde, tomadas en sí mismas y *per se* sean muy diversas. Además, toda analogía que no es de proporción, es analogía según la atribución de un término análogo a otro, y la forma significada por el nombre análogo reside solamente en el término principal de la analogía; pero la entidad, forma significada por el ente, reside necesariamente en todos los entes: luego todos los entes, en cuanto tales, son análogos con analogía de proporción. Esto mismo enseña Aristóteles en el libro V, texto 7, y en el libro XII, textos 22 y 27.

Que el ente sea análogo con analogía de atribución respecto a los accidentes entre sí y en relación a la sustancia, es cosa fácil de entender: porque, como los accidentes se dicen entes respecto a las sustancias creadas, ocurre que si el ente en cuanto se predica de ellos es análogo, lo será forzosamente con atribución de dos términos a un tercero, si se toma el ente como propio solamente de los accidentes; y de un término a otro, si se toma en cuanto es común a todo sér creado.

Con la misma analogía de atribución son análogos los entes de razón, tanto en relación a los entes reales, como entre sí: porque no penden menos los entes de razón del ente real que los accidentes de la sustancia.

También es el ente análogo con analogía de atribución respecto a Dios y a las criaturas. El ente creado no depende de Dios, que es su causa eficiente, ejemplar y final, menos que en los séres creados depende el accidente de su respectiva sustancia, que es su causa en cuanto al sujeto de inhesión y causa que se reduce a la material; pero el accidente depende de la sustancia creada de tal suerte que es ente por atribución a la sustancia: luego el ente creado depende de Dios de modo que no es ente sino por atribución a Él. Además, aquello que se dice de un sér por esencia, en cuanto que a éste le conviene toda la esencia que aquello significa, y de otro por participación, en cuanto que es sólo parte de esa esencia, se dice del segundo sér por atribución respecto al primero; pero el ente se dice de Dios por

esencia, porque a Él le convienen todos los grados de entidad que se significan por el término ente, unos *formaliter* y otros *eminenter;* y de las criaturas el ente se dice sólo por participación, porque a cada una de ellas le conviene únicamente una parte de toda la multitud de grados de entidad significados por el ente: luego el ente se predica de Dios y de las criaturas por atribución de éstas respecto a Aquél: luego el ente es término análogo respecto a Dios y a las criaturas, por atribución de éstas a Dios (21).

Respecto a la controversia escolástica sobre cuál es el principio de individuación de las sustancias, Fonseca parece que vaciló, impugnado primero, pero hablando después conforme a la sentencia clásica entre los filósofos jesuítas: si la sustancia es simple se individualiza por su propia entidad simple; y si es compuesta, por la materia prima y la forma sustancial en cuanto se hallan unidas en el mismo sujeto. En efecto: después de exponer, en la sección primera de la cuestión tercera del capítulo VI del libro V de la *Metafísica*, la opinión que sostiene que las cosas se individualizan y hacen singulares por sí mismas (22), impugna esta doctrina en la sección inmediata, la segunda (23); pero en la sección primera de la cuestión quinta del mismo capítulo VI del libro V, dice: «Ex qua re illud etiam, quod paulo ante dictum est, plane confirmatur, etsi Socrates quodammodo individuetur physicae per hanc materiam et hanc formam, tamen hanc materiam et hanc formam, non proprie dici posse prinçipium individuationis, quamquam enim haec materia et haec forma sunt per se incommunicabiles, non sunt tamen primo incommunicabiles, sed per eas differentias quibus tum a suis speciebus tum ab aliis individuis suarum specierum distinguntur» (24).

En la famosísima discusión sobre la distinción que media entre la esencia real y la existencia en los séres creados, Fonseca adopta una posición intermedia entre las sentencias extremas: la tomista, que afirma tal distinción real, y la jesuítica, que la niega y sólo admite distinción de razón; y, aproximándose a los escotistas, defiende: que la existencia en las criaturas no es absolutamente lo mismo que la esencia de ellas; que la existencia de las criaturas no se distingue de la esencia de éstas realmente, como se distinguen una cosa de otra; y que la existencia de las criaturas se distingue de la esencia de ellas

(21) Libro IV cap. II quaest. 2.ª, sectio 7.ª, t. I, págs. 539-541. Ed. cit.
(22) Páginas 279-281, t. II, op. y ed. cits.
(23) Páginas 281 y 282, t. II, op. y ed. cits.
(24) Página 294, t. II, op. y ed. cits.

ex natura rei, no *formaliter*, sino como el último modo intrínseco de la esencia. Por modo intrínseco entiende el que conviene a la cosa. Fonseca sigue a Alejandro de Hales y a Escoto. En las pruebas que a favor de esta sentencia aduce no encuentro nada que merezca detención especial (25).

COSMOLOGÍA.

En el noble afán de llegar en el análisis de las cosas y conceptos hasta lo último, trataron de averiguar los escolásticos si el sér sustancial compuesto o corpóreo consta de algo real distinto de la materia y de la forma, que son sus partes componentes, y de la unión de ambos elementos, la materia y la forma. De otro modo: pretendieron saber si la esencia del sér corpóreo se distingue realmente de su materia y su forma, tomadas estas unidas y simultáneamente. Los escotistas contestan que sí, que en todo sér corpóreo hay una entidad realmente distinta de la materia y de la forma *unitas ac simul sumptas*. Los tomistas contestan que no, que el sér de las cosas corpóreas es el mismo de su materia y su forma *unitas ac simul sumptas*. Los jesuítas, en casi su totalidad, siguen la sentencia tomista.

Fonseca, y arrastrados, sin duda, por él los Conimbricenses, que comentaron la *Física* de Aristóteles, adoptan la opinión escotista. Es sentencia más verdadera, dice Fonseca, la que defiende que el todo físico se distingue realmente de los elementos que le integran, la materia y la forma, aun tomados simultáneamente y unidos. Aparte de los fundamentos de autoridad, por ser ésta, a juicio de Fonseca, la doctrina de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto, el Doctor lusitano presenta tres razones para defender su tesis:

Primera: El todo físico es ente *per se*. La materia y la forma, aun unidas, son varios entes *per se*: Luego no son la misma cosa el todo físico y la materia y la forma aun unidas, sino que entre ellos media distinción real.

Segunda: Ninguna cosa se compone a sí misma. La materia y la forma unidas componen al todo físico: Luego, aun unidas la materia y la forma no son lo mismo que el todo físico, sino que se distinguen realmente.

Tercera: Si el hombre, por ejemplo, no fuese realmente distinto de su materia y su forma realmente unidas, no podría decirse con

(25) Confróntese la quaest. IV (principalmente la sectio IV) del cap. II, libro IV de la *Metafísica*, págs. 572-584, t. I. Ed. cit.

propiedad que el hombre engendra a otro hombre: porque el hombre no engendra ni la materia ni la forma, ni la unión de la materia y la forma, sino que engendra la sustancia del nuevo hombre: Luego la materia y la forma del hombre, aun unidas, se distinguen realmente del sér del hombre (26).

Al estudiar el número o la cantidad discreta, inquieren los escolásticos si él es verdadera especie del predicamento cantidad. Los tomistas contestan que sí, que el número encierra en sí la cantidad discreta; y que ésta es una especie de cantidad realmente distinta de la cantidad continua. Para sostener esto se fundan en que el número es verdadero ente predicamental: pues no le falta ninguno de los requisitos necesarios para serlo, ya que posee, en verdad, unidad propia y *per se*, no dependiente de la consideración de la mente, aunque no sea esta unidad física y de composición, sino de orden. Si el número es verdadero ente predicamental, tenemos un sér que posee cantidad con partes mutuamente divididas; pero la cantidad continua encierra en su concepto la idea de un sér con cantidad, pero sin división de partes, con partes unidas: luego la cantidad propia del número es una especie de cantidad en general, realmente distinta de la cantidad continua. Contra esta sentencia se habían levantado antes de las postrimerías del siglo XVI algunos escolásticos, como San Alberto Magno; pero la opinión dominante era la opuesta, la tomista.

Fonseca alzó bandera contra ella; y consiguió que después le siguieran la casi totalidad de los filósofos jesuítas, sosteniendo que el número o la cantidad discreta, en cuanto existe en las cosas y en la realidad, no es una especie de la cantidad realmente distinta de la cantidad continua. Fúndase en que el número o la cantidad discreta no es propiamente un ente *per se:* porque no tiene unidad real, sino que sólo es ente por consideración del entendimiento, que, con su operación, da al número la unidad que a éste le falta; y si el número o la cantidad discreta no es propiamente sér, es imposible que sea una especie de la cantidad en general, distinta realmente de la cantidad continua (27).

También disputan los escolásticos sobre la distinción que media entre la alteración y la generación. Todos ellos están conformes en sostener que para que se produzca en un cuerpo un nuevo ser sustan-

---

(26) Sectio III, quaest. unica, cap. XVII, lib. VII de la *Metafísica*, t. III, páginas 433 y 434. Ed. cit.
(27) Vid. *Metafísica*, lib. V, cap. XIII, quaest. IV, sect. IV, págs. 508-510, tomo II. Ed. cit.

cial, es indispensable que en él existan previamente modificaciones que le dispongan y preparen para recibir la forma que ha de darle el nuevo ser sustancial de que se trata: porque es imposible que se induzca en la materia de ese cuerpo una nueva forma sustancial si la materia no está dispuesta para recibirla, pues es evidente que toda forma requiere que la materia sea apta para recibirla. Pero la generación, esto es, la producción de un nuevo ser sustancial en un cuerpo o materia, ¿es algo realmente distinto de la alteración o disposición previa de la materia para recibir esa nueva forma sustancial, o es el término de esa misma alteración, que dispóne la materia para recibir la nueva forma sustancial? Los escotistas, gran número de tomistas, y muy insignes por cierto, y casi todos los jesuítas contestan afirmativamente; es decir, sostienen que la generación o producción de un nuevo ser sustancial en los cuerpos, es algo realmente distinto de la alteración o disposición previa de la materia de ese cuerpo para recibir la nueva forma sustancial. Se fundan, principalmente, en que la generación es separable de la alteración preparatoria: pues no repugna que se dé esta preparación y, sin embargo, no llegue a producirse un nuevo ser sustancial en el cuerpo. También se apoyan en que las acciones se especifican por sus respectivos términos; y, como el término de la generación, la sustancia, es realmente distinto del término de la alteración, la cualidad, es evidente que la generación es acción realmente distinta de la alteración.

Fonseca, apartándose de esta sentencia, que podemos llamar general en la Escolástica, aunque precedido de alguno que otro escolástico, como el Cardenal Cayetano, juzga que la generación o producción de un nuevo ser sustancial en la materia corporal no es algo realmente distinto de la alteración o disposición previa de la materia para que en ella pueda ser inducida la nueva forma sustancial, sino que la generación es precisamente el término de la alteración preparatoria causada por el agente natural, puesto que todas las formas sustanciales que en virtud del movimiento son educidas de la potencia de la materia, resultan en ésta al fin del movimiento por la virtud instrumental del mismo movimiento, o, más bien, de los accidentes que se introducen en la materia por el movimiento, que lleva a la materia a un término cierto y determinado. Así, pues, la acción del agente efectuada por la mutación no es otra cosa que el mismo movimiento, que la mutación (28).

---

(28) Quaest. VI, cap. II, lib. V de la *Metafísica*, pág. 79, t. II. Ed. cit.

TEODICEA.

Es verdad certísima que en Dios hay libertad; y también es indiscutible que la libertad divina no puede consistir, como la humana, en la indiferencia del sujeto libre para poner o no el acto: porque esta indiferencia supondría en Dios potencialidad y composición. La libertad divina importa indiferencia, no subjetiva, sino terminativa; esto es, supone un acto divino que siendo en sí mismo y en Dios, sujeto del cual procede, inmutable y simplicísimo, es de suyo indiferente para terminar o no terminar en algo distinto de Dios, en algo creado. Pero esta explicación de lo que es la libertad divina no puede satisfacer el ingenio agudo y penetrante de los escolásticos. Es natural que traten de precisar más en qué consiste, qué es, la libertad en Dios. Para esto brotó una verdadera multitud de opiniones y sistemas. Unos colocan el constitutivo de la libertad divina en algo extrínseco a Dios, y otros le colocan en algo intrínseco al Señor.

Para Fonseca la libertad divina es solamente el mismo acto simplicísimo de la voluntad de Dios en cuanto se extiende y llega a las criaturas, no por necesidad, sino pudiendo no extenderse ni llegar a ellas. En este acto se funda la relación existente entre Dios y las criaturas. Ese acto, solamente se distingue de la esencia divina y de los actos necesarios de Dios con distinción de razón (29).

Desde muchos años antes de los que alcanzó Fonseca distinguían los escolásticos en el conocimiento divino la ciencia o conocimiento de simple inteligencia y la ciencia o conocimiento de visión; y asignaban como notas diferenciales de estos dos conocimientos o ciencias los objetos sobre los que respectivamente recaen. Son objeto de la ciencia de simple inteligencia todos los séres posibles en cuanto posibles; y objeto de la ciencia de visión son los séres existentes sea cual fuere el tiempo en que existan, es decir, sean presentes, pasados o futuros respecto a un intante cualquiera. El objeto de la ciencia de visión son, pues, los futuros absolutos.

Además de estas dos ciencias, Fonseca distinguió en Dios una tercera ciencia o conocimiento, intermedia entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión, a saber: la ciencia media. El objeto propio y característico de esta ciencia media es lo que se llaman futu-

(29) Véase la *Metafísica*, lib. VII, cap. VIII, quaest. V, sect. IV, pág. 328, tomo III. Ed. cit.

ribles, esto es, futuros condicionales contingentes, es decir, aquellos futuros cuya realización depende de una condición que ha de poner la libre voluntad de la creatura. Esta ciencia media coincide con la ciencia de simple inteligencia en ser, según nuestro modo de entender, anterior a todo acto de la voluntad divina sobre las criaturas; y en que no se halla en la potestad de Dios conocer algo distinto de lo que en realidad conoce. Asimismo, la ciencia media conviene con la ciencia de visión en que, tanto el objeto de aquélla, como el de ésta, dependen de la voluntad divina en cuanto que depende de Dios el colocar al hombre precisamente en aquellas circunstancias en las que éste querrá aquello que la ciencia media prevee. Los elementos esenciales de la ciencia media son estos dos: conocimiento infalible por Dios de los futuros condicionales libres antes de que acaezcan; y conocimiento de estos futuros por Dios sin que para poseerle se base la inteligencia de Dios en la visión de los decretos subjetivamente absolutos y objetivamente condicionados de la voluntad divina.

He aquí cómo expone Fonseca su celebérrima doctrina sobre la ciencia media. Las ideas divinas representan al entendimiento de Dios todo cuanto el Señor hace, hará o puede hacer. Y así como en la realidad de las cosas, unas son más comunes y otras menos, unas están mutuamente unidas de modo necesario y otras contingentemente, unas son anteriores y otras posteriores, bien en la realidad, bien en la consideración del entendimiento fundada en la realidad, así en las ideas divinas, según nuestro modo de entender, se representan unas cosas primero y otras después. Las cosas no se representan en las ideas divinas según se hallan de modo eminente en Dios, sino según son formalmente distintas entre sí; y, como el sér recibe de Dios cierto orden en cuanto a su generación y composición, y este orden va de lo más común a lo menos común, de lo necesario a lo no necesario y de lo condicional a lo absoluto, según nuestro modo de entender, las ideas divinas representan unas cosas antes que otras. Nada hay que sea más común respecto a todas las cosas que la razón de posibilidad, de ente. Por esto, en cuanto pertenecen al orden de lo factible, dícese, según nuestro modo de entender, que esta razón de posibilidad, de ente, es lo primero que expresan las ideas divinas; y en esta razón de ente, de modo analógico, todas las cosas convienen con Dios. En segundo término, las ideas divinas de las cosas representan la contingencia de éstas, en lo cual las cosas ya no convienen con Dios, que es el único sér necesario. En tercer lugar, las ideas divinas representan las esencias peculiares de las cosas según el orden de mayor

o menor comunicación o extensión de sus respectivos géneros y especies. En cuarto lugar, las ideas divinas representan las conexiones necesarias o contingentes que, en cuanto a la posibilidad de ser, unen mutuamente a las mismas cosas. En quinto lugar, las ideas divinas representan las conexiones condicionales entre las cosas; esto es, acontecerá esto o lo otro según suceda primero esto o aquello. En sexto lugar, las ideas divinas representan la conexión futura entre las cosas; pero no como condicionales, sino de modo absoluto, en cuanto representan las cosas en su realidad propia fuera de la mente divina. Este sexto grado de representación supone ya un acto de la voluntad divina, que *ab aeterno* quiere o permite lo que desde la eternidad es futuro, ha de acontecer. En séptimo y último lugar, las ideas divinas representan todo lo que de hecho y en acto ha de tener ser en cualquiera tiempo; y según esta representación, las cosas están intuitivamente presentes a Dios desde toda la eternidad; es decir, desde toda la eternidad Dios ve estas cosas.

Aunque en sí misma la ciencia divina es simplicísima, admite, sin embargo, distintos grados o clases según estos modos de representación de las cosas que en ella hemos distinguido. Todo lo que Dios conoce de las criaturas, lo conoce en las ideas divinas. De aquí que, según nuestro modo de entender, en Dios hay: ciencia de simple inteligencia, por la cual conoce Dios las cosas posibles o factibles; y ciencia de visión, intuición de las cosas que en cualquier tiempo tienen existencia. La primera de estas dos ciencias se llama de simple inteligencia porque no supone visión de las cosas, sino que abstrae, prescinde de esta visión. La segunda de las dos ciencias distinguidas en Dios se dice intuitiva porque, suponiendo la ciencia de simple inteligencia, añade a esta la visión de las cosas, que, según nuestro modo de entender, no estaba incluída en la ciencia de simple inteligencia. La ciencia de simple inteligencia supone en las ideas divinas los seis primeros grados de representación que antes hemos señalado. La ciencia de visión supone el séptimo y último grado.

Desde otro punto de vista pueden distinguirse en Dios tres ciencias: ciencia natural, ciencia libre y ciencia mixta o media. Dios conoce algo que no puede dejar de conocer, a saber, lo incluído en los cuatro primeros grados de representación en las ideas divinas que antes señalamos: la posibilidad, contingencia, extensión y conexión mutua de las cosas. Esta es la ciencia natural. Dios conoce otras cosas que podría no conocer si así lo quisiera; pero que una vez que ha querido conocerlas, ya no puede dejar de conocerlas. De esta clase de conoci-

miento son los incluídos en los dos ultimos grados susodichos de representación en las ideas divinas: las conexiones absolutas de las cosas contingentes futuras y la realidad propia de los séres contingentes aun no existentes. Esta es la ciencia libre. Dios conoce otras cosas que, aunque pudiera no conocerlas, en cuanto que penden de la determinación de la voluntad de la creatura, la cual puede, como libre que es, determinarse de modo distinto de como se determina, Dios no puede, sin embargo, dejar de conocerlas, en cuanto que sabe que la voluntad creada se determinará a sí misma libremente en un sentido dado puesta en ciertas ocasiones y circunstancias. Con esta ciencia Dios conoce lo incluído en el quinto grado de representación de los que antes señalamos en la ciencia divina: las conexiones condicionales entre las cosas. Esta última es la ciencia mixta o media.

A la ciencia media o condicionada corresponde el conocimiento por Dios, no sólo de lo que en realidad acontecerá, sino de lo que sucedería si Dios estableciera entre los séres un orden distinto del que ha establecido, v. g., si pusiera a las voluntades de las criaturas en circunstancias distintas de aquellas en que las colocó. De aquí resulta una división en la ciencia condicionada o media, a saber: ciencia condicionada o media de los futuros, de las cosas que acontecerán; y ciencia condicionada o media puramente condicional, de lo que no será, pero sería si Dios colocara a la voluntad libre en otras circunstancias, por ejemplo: que Sidón y Tiro hubieran hecho penitencia si allí se hubieran efectuado los prodigios realizados en Corozaín y Betsaida.

De aquí resulta que la entidad o naturaleza de esta tercera ciencia divina es como media, esto es, intermedia, entre la ciencia natural y la ciencia libre. Porque el conocimiento de lo representado en los cuatro primeros grados distinguidos en las ideas divinas es totalmente necesario; el conocimiento de lo representado en los dos últimos grados susodichos es completamente libre; y el conocimiento de lo correspondiente al quinto grado, lo condicionado, participa de la necesidad y de la libertad de los dos conocimientos anteriores, ya que ese conocimiento no puede faltar en Dios, pero no es de tal índole que no pueda ser de otro modo que como es si se varían las condiciones o circunstancias de la cosa (30).

---

(30) *Metafísica*, lib. VI, cap. II, quaest. IV, sectio VIII, págs. 120 y 121. Edición citada.

IV. Personalidad filosófica de Fonseca.

El Jesuíta portugués ofrece, sin duda, cierta novedad dentro de la Historia de la Filosofía; novedad que se refiere al método y a la doctrina.

Era frecuentísimo en la época anterior a Fonseca estudiar la doctrina aristotélica; base casi única de los estudios filosóficos en aquel entonces, en sumas y disputaciones escritas por autores que pasaban por peripatéticos; pero que raras vzces habían hojeado las obras del Estagirita según los textos griegos. Que este procedimiento era una rémora para el exacto conocimiento de la verdadera doctrina del Filósofo, es algo tan claro y notorio que no merece la pena de que intentemos demostrarlo. Conociéndolo así Fonseca, quiso poner el texto mismo de Aristóteles al alcance de los estudiantes de Filosofía; y, para ello, vertió del griego al latín la *Metafísica* del Estagirita, haciendo una traducción tan correcta y tan clara, que Suárez dice de ella que «tam est elegans et dilucida, ut fere sine expositore a quovis intelligi possit» (31).

Pero la sola presentación del texto aristotélico no bastaba para la cabal adquisición de la ciencia filosófica. Era preciso examinarle, discutir y juzgar si la doctrina del Estagirita es verdadera y aceptable; eran necesarias lo que los escolásticos llamaban *disputationes*. Entendiéndolo así Fonseca compuso las instituciones dialécticas y los comentarios a los libros de la *Metafísica*, en los que analiza y aquilata la exactitud y verdad que encierran las enseñanzas del Filósofo.

Aun más: era frecuentísimo que las explicaciones filosóficas las proporcionaran los profesores dictándolas desde la cátedra para que los alumnos las tomaron por escrito. Daba este procedimiento harto quehacer a los discípulos, porque les obligaba a escribir mucho y muy deprisa; era expuestísimo a que los oyentes entendieran mal al catedrático, escribieran dislates garrafales y en vez de la verdad se quedasen con errores y confusiones; requería tanto tiempo que no dejaba posibilidad para que se realizasen en las clases otros ejercicios muy necesarios, como las repeticiones, disputas, disertaciones por

---

(31) *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis* puesto por Suárez al final del t. I de las *Disputationes Metaphysicae*, liber primus Metaphysicae, caput septimum. En la edición de Maguncia de 1590 lo transcrito va al final del fol. 2 r., col. 2.ª, sin paginación, del *Index* susodicho.

los alumnos, etc.; y, desde luego, impedía que el profesor pudiera exponer todos los tratados filosóficos de Aristóteles. Fonseca corrigió estos defectos de la enseñanza, siendo el primero de los profesores de la Universidad de Coimbra que imprimió sus explicaciones; y con sus libros dió medios a los discípulos para que en el tiempo estrictamente indispensable pudieran conocer y entender la doctrina de Aristóteles y juzgar de la verdad que en ella se encierra.

Por consiguiente, por lo bien que logró aunar en la enseñanza de la Filosofía el método clásico con el escolástico, y por lo mucho que trabajó para dar a conocer la verdad de la doctrina del Estagirita, bien mereció Fonseca el dictado de Aristóteles de Coimbra, que, con entera justicia, le aplica la posteridad.

En cuanto a la doctrina, hemos visto que Fonseca tiene puntos de vista y opiniones de originalidad indiscutible, al menos relativa. El más famoso de todos es, sin duda, el referente a la ciencia media; y no porque la sustancia de esta doctrina fuera algo nuevo y totalmente desconocido antes de que Fonseca escribiera, sino porque el Doctor lusitano distinguió con la precisión y claridad con que no lo había hecho ninguno de sus predecesores las distintas especies de objetos sobre los que puede recaer el conocimiento divino: los posibles, que pueden ser porque no repugnan, y que unos serán y otros no serán; los futuros, que tendrán existencia en algún tiempo, sea éste el que fuere; y los futuribles o futuros condicionales dependientes de la libre voluntad del hombre, cuya entidad es distinta de la que corresponde a los objetos puramente posibles, porque sobre la no repugnancia o posibilidad intrínseca que encierra el concepto de los séres posibles, el de los futuribles añade la existencia, que corresponderá al objeto futurible si se verifica la condición de la cual él depende; y distinta, también, de la que pertenece a los futuros, porque la existencia que corresponde al objeto futurible no es segura y cierta, como lo es la del objeto futuro, sino incierta y problemática, dependiente de que se realice o no la condición de la cual pende y que está en el poder y determinación de la libre voluntad de la creatura. Distinguidos poi Fonseca estos tres objetos sobre los que recae el conocimiento divino, como los escolásticos dan nombres distintos al conocimiento de Dios según que verse sobre objetcs distintos, era lógico que a la ciencia natural, la que tiene por objeto los posibles, y a la ciencia libre, la que versa sobre los futuros, se añadiera una tercera, que tuviera por objeto los futuribles; y surgió la denominación de ciencia media, adecuada a la naturaleza de los futuri-

bles, que son algo intermedio entre lo meramente posible y lo futuro.

Este es, pues, el gran mérito filosófico de Fonseca: haber sido el organizador de la doctrina sobre la ciencia media; y haberlo hecho, no por mero diletantismo filosófico, sino para suministrar una clave que, como luego veremos, pudiera solucionar todo ese conjunto de dificilísimos problemas filosóficos y teológicos que suscita la conciliación de la acción y el concurso divinos en las operaciones humanas y el libre albedrío de la voluntad del hombre.

En resumen: por el método y por la doctrina y, sobre todo, por las enseñanzas acerca de la ciencia media, Fonseca fué, no sólo el más ilustre de los escolásticos portugueses de la época del Renacimiento, sino también uno de los grandes filósofos que en dichos siglos ofrecen a la historia las naciones europeas.

V. El «Cursus Conimbricensis».

Por las íntimas relaciones que tiene con Fonseca este texto de Filosofía, aparte de que también lo exige la importancia de la obra, hemos de ocuparnos del famoso Cursus conimbricensis.

La Universidad de Coimbra quedó definitivamente instalada en esta ciudad en 1537 por orden del Rey Don Juan III de Portugal, quien, por tercera vez en la historia portuguesa, llevó al Valle del Mondego las clases y estudios que primeramente habían estado en Lisboa. Componían la Universidad de Coimbra dos estudios perfectamente distintos: la Universidad mayor, que explicaba Teología, Derecho Canónico y Civil y Medicina; y el Colegio de Artes, que enseñaba latín, griego, hebreo, Retórica y Filosofía, teniendo en él esta última ciencia cuatro cátedras. Con gran empeño procuró Don Juan III dotar a su Universidad de los mejores profesores que pudo, y fueron varios los que llevó de España; pero, viendo la dificultad que había para encontrarlos y conservarlos uno a uno, dió a la Compañía de Jesús el Real Colegio de Artes, con sus rentas correspondientes, para que en él enseñase las lenguas sabias, humanidades y Filosofía. Los jesuítas tomaron posesión de la enseñanza de la Facultad de Artes de Coimbra en 1555.

Los profesores de Filosofía en este Colegio fueron los que redactaron el *Cursus philosophicus Conimbricencis*. Según la práctica entonces en uso explicaban la Filosofía dictando las lecciones a los alumnos. Como el procedimiento tenía los inconvenientes pedagógicos que

antes señalamos, fueron muchas las personas que desearon y pidieron que se publicaran impresas tales explicaciones. A esto contribuyó grandemente el Padre Fonseca con su prestigio filosófico y con su ejemplo, según lo que antes hemos expuesto, y, sobre todo, con su autoridad como superior de la Compañía de Jesús en Portugal. Los profesores jesuítas PP. Manuel de Goes, Cosme de Magallanes, Baltasar Álvarez y Sebastián de Couto, revisaron y limaron convenientemente sus respectivas explicaciones; cuidó el Padre Goes de los trabajos anexos a la publicación en proyecto; y en 1591 salió a luz el primero de los volúmenes de esta obra verdaderamente magna.

El número y título de los tomos que constituyen este curso filosófico, según el orden cronológico con que fueron apareciendo, es el siguiente:

Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae, impresos por vez primera en la tipografía lyonesa de Juan Bautista Buysson, en 1591 (32).

Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in libros Aristotelis, qui parva Naturalia appellantur, editados en Coimbra en el año 1592 (33).

Commentarii Collegii Conimbricensi Societatis Jesu. In quatuor libros de coelo Aristotelis Stagiritae, estampados en Coimbra, en el año 1592 (34).

Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae, impresos en Coimbra, en 1592 (35).

In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis cursus disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur, editados en Lyon, por los Juntas, en 1594 (36).

Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in duos libros de generatione et corruptione, Aristotelis Sta-

(32) Tengo a la vista la edición hecha en Coimbra, por Antonio de Mariz, en 1592. Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: A-2-595.

(33) Me sirvo de la edición lyonesa de los Juntas, de 1597. Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: A-2-598.

(34) Me valgo de la edición de los Juntas, Lyón, 1598. Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: A-2-598.

(35) Utilizo la edición lugdunense de los Juntas, de 1597. Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: A-2-598.

(36) Estudio la edición lugdunense de los Juntas de 1598. Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: A-2-598.

GIRITAE, estampados en Coimbra, por Antonio de Mariz, en 1597 (37).

COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU, IN TRES LIBROS DE ANIMA, ARISTOTELIS STAGIRITAE, impresos en Lisboa, por Antonio de Mariz, en 1598 (38).

COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS, SOCIETATIS JESU. IN UNIVERSAM DIALECTICAM ARISTOTELIS STAGIRITAE. Según el prefacio con que los profesores de Coimbra encabezaron esta obra y fecharon en 1606, ella quedó concluída hacia 1576. Un librero alemán creyó provechoso para su negocio publicar estos comentarios; y, sirviéndose de los apuntes de un discípulo de la Universidad conimbricense, los imprimió en su casa de Francfort en edición furtiva. Según el mismo prefacio, la primera edición auténtica es la que en 1607 hizo el lugdunense Horacio Cardón (39).

En cuanto al contenido y a la manera de estar redactados los tomos del *Cursus Conimbricensis*, pueden señalarse en los mismos dos tipos: Uno es el que podemos llamar completo, que encierra el texto griego, la versión latina, la declaración del texto griego acomodada a la traducción latina y las cuestiones o estudio sobre la verdad contenida en las páginas del Estagirita, según el método escolástico, es decir, discutiendo la doctrina con argumentos en pro y en contra. Otro es el tipo que podemos denominar incompleto, que contiene solamente las cuestiones o discusión escolástica de la doctrina aristotélica; pero que omite el texto griego, la versión latina y la declaración del texto. Al primer orden o tipo completo pertenecen los comentarios a los tratados lógicos y a los libros *De generatione et corruptione*, *De coelo*, *Physicorum* y *De anima*. A la segunda categoría, tipo incompleto, corresponden los comentarios a los tratados *Meteororum*, *Parva naturalia* y *Ethicorum*.

La traducción que hacen los PP. Conimbricenses del texto griego de Aristóteles es fiel y correcta; la declaración de las palabras del Estagirita que necesitan explicación, es sobria y clara; y la discusión de la verdad que existe en las enseñanzas del Filósofo es muy bastante, está hecha con erudición y no incurre en los defectos propios de la Escolástica decadente.

En punto a novedad de doctrina, no dejan de tener los Conimbri-

(37) Trabajo sobre la edición lugdunense de Juan Bautista Buysson, de 1600. Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: A-2-597.

(38) Aprovecho un ejemplar de la edición lugdunense por Horacio Cardón, de 1607. Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: A-2-594.

(39) Tengo delante un ejemplar de esta misma edición. Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: A-2-596.

censes algunas cosas dignas de ser notadas. Un ejemplo tan sólo.

La sensación o conocimiento sensitivo puede ser recibido en el alma del sér sensible, en el cuerpo del mismo o en el alma y en el cuerpo a la vez, como elementos unidos y constitutivos del sér sensible. No sé de escolástico alguno que sostenga que la sensación es recibida sólo en el alma o principio vital del sér sensible y no en el cuerpo del mismo; y muy difícil parece que esta sentencia pueda defenderse ni aun con razones aparentes: porque, siendo la sensación algo esencialmente orgánico, su propia naturaleza pide ser recibida en el organismo corporal del sér sensible. La doctrina corriente entre los escolásticos, incluso los de tendencia jesuítica, defiende que la sensación se recibe en el sér sensible en cuanto compuesto de cuerpo orgánico y de principio vital, alma informativa. Es clarísimo el fundamento de esta sentencia: La sensación, aunque es algo orgánico y material por naturaleza, es también algo esencialmente vital: luego ha de ser recibida en el sér vivo en cuanto vivo; pero el sér es vivo en cuanto compuesto de materia orgánica (cuerpo) y de principio vital (alma): luego la sensación debe ser recibida en el cuerpo y en el alma del sér sensible.

Los Conimbricenses se apartan en esto de la doctrina general; y sostienen que la sensación es recibida solamente en el cuerpo material del sér que siente. Al estudiar, en el artículo primero de la cuestión cuarta del capítulo cuarto del primero de los libros *De generatione et corruptione*, cuál es el sujeto de la alteración y de los demás accidentes materiales, defienden: que el sujeto sustentante de los accidentes materiales es un compuesto físico singular; que no son sujetos de inhesión de los accidentes materiales, ni la forma solamente, ni la materia y la forma juntamente, de suerte que cada uno de los accidentes materiales esté inherente a la vez en la forma y en la materia; que el sujeto de inhesión inmediato de los accidentes materiales no es todo el compuesto de materia y forma; y que el verdadero sujeto de inhesión de los accidentes materiales es la materia prima, supuesto, sin embargo, el acto de la forma sustancial. Al probar que la forma sustancial sola no es el sujeto de inhesión de los accidentes materiales, es donde exponen los Conimbricenses su original teoría sobre el sujeto de recepción de las sensaciones.

El sujeto de inhesión de los accidentes es el mismo en el hombre que en los demás compuestos físicos de materia y forma; en el hombre el alma no recibe los accidentes materiales: luego tampoco los reciben en los otros compuestos físicos sus respectivas formas.

Prueba la menor, esto es, que el alma no recibe los accidentes materiales, y consiguientemente no es ella quien recibe las sensaciones, que son accidentes materiales en los séres sensibles, de este modo: Todo aquello que se recibe en un sujeto a modo de inhesión, se acomoda y adecua necesariamente a la naturaleza del sujeto recipiente; y si el sujeto careciere de materia y de división, los accidentes que residen en él como en sujeto de inhesión no pueden ser materiales ni sensibles. Consta evidentemente que los accidentes materiales y sensibles que se reciben en el hombre como en sujeto de inhesión, y entre ellos las sensaciones, son en realidad de verdad materiales y sensibles: Luego de ningún modo puede ser el alma humana el sujeto de inhesión de esos accidentes materiales y sensibles; y, entre ellos, de las sensaciones: Luego tampoco pueden ser sujetos de inhesión de los accidentes materiales las formas sustanciales de los séres físicos y compuestos distintos del hombre.

Aun más: los Conimbricenses combaten directamente la doctrina clásica en la Escuela sobre este punto: las sensaciones se reciben en los dos elementos componentes del sér sensible, la materia y la forma. En efecto, raciocinan así: Un accidente singular material y sensible con unidad *per se*, cual lo es toda sensación, no puede ser recibido como en sujeto total de inhesión en dos sujetos, ni puede tener dos sujetos parciales de inhesión: luego es imposible que los accidentes materiales y la sensación, que es uno de ellos, sean recibidos a la vez en la materia y en la forma, en el cuerpo y en el alma, del sér sensible.

El antecedente: porque si un accidente material y sensible tuviera como sujeto de inhesión la materia y la forma, esto es, el cuerpo y el alma, de un sér sensible, o una parte del accidente estaría inherente en la forma sustancial, en el alma, y otra en la materia, en el cuerpo; o todo el accidente sensible estaría inherente en la materia, en el cuerpo, y en la forma, en el alma. Es imposible admitir ninguna de estas dos hipótesis.

La primera: porque entonces la parte del accidente que tiene como sujeto de inhesión el cuerpo, la materia, no tendría como sujeto de inhesión el alma, la forma; y, viceversa, la parte del accidente que tuviera como sujeto de inhesión el alma, la forma, no tendría como sujeto el cuerpo, la materia; todo lo cual es contra la doctrina que establece que el sujeto de inhesión de los accidentes materiales y de las sensaciones es a la vez la materia y la forma, el cuerpo y el alma. Además, no hay razón ninguna que justifique que una parte

determinada del accidente material o sensación sea recibida en el cuerpo o materia y no en el alma o forma, y otra parte del accidente material o sensación se reciba en la forma o alma y no en la materia, en el cuerpo.

La segunda hipótesis es asimismo inadmisible: porque en el supuesto que ella establece se seguiría que cada accidente material y cada sensación requerirían un doble sujeto parcial de inhesión, a saber, la forma, el alma, y la materia, el cuerpo, lo cual es absurdo; y porque en el hombre los accidentes materiales y las sensaciones no pueden recibirse ni siquiera como en sujeto parcial de inhesión en el alma, que es inmaterial.

Luego un accidente singular material y sensible con unidad *per se,* cual lo es la sensación, no puede ser recibido como en sujeto total de inhesión en dos séres o elementos, el alma y el cuerpo, la materia y la forma (40).

* * *

A mi entender, y salvo algunos pequeños defectos, al *Cursus Conimbricensis* no le falta más que una cosa para ser obra perfecta en orden al fin que sus redactores se propusieron; y es la exposición y comprobación de la verdad contenida en todas las obras filosóficas de Aristóteles, ser completo. Porque, aunque comprende y desarrolla adecuadamente la Lógica y la Física del Maestro clásico, y la explicación de la Metafísica se podía omitir sin duda alguna, pues acababa de hacerla Fonseca, cuyas explicaciones pueden considerarse como parte integrante del mismo *Cursus Conimbricensis,* falta, no obstante, a éste la exposición y el comentario de casi toda la Filosofía Moral y Política del Estagirita. Por lo demás, puede decirse, con el famosísimo Don Francisco de Quevedo y Villegas en el *Tratado primero* de la *Providencia de Dios*, que versa sobre la *Inmortalidad del alma,* que el Curso de los Jesuítas de Coimbra «da la filosofía elocuente y escolística y erudita, el latín sin el sayago de barbarie; enseña y deleita. Los maestros que leyeren por él, fácilmente harán a sus discípulos maestros» (41).

---

(40) Páginas 55 y 56. Ed. cit. Lyón, 1600.

(41) *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas*, t. 2.º, Madrid, 1859, página 185, col. 1.ª *Biblioteca de autores españoles*, de Rivadeneyra.

CAPÍTULO III.

EL PADRE BENITO PERERIO.

I. NOTICIA BIOGRÁFICA.

Benito Pererio (1) nació en el año 1535 en Ruzafa, arrabal de la ciudad de Valencia. Por el trato con el Padre Jerónimo Domenech, valenciano asimismo y fundador del Colegio de San Pablo, que los jesuítas tuvieron en la Ciudad del Turia, conoció Pererio a la Compañía de Jesús y, muy joven aún, ingresó en ella en el año 1552. Al volver a Sicilia el Padre Domenech, terminada la fundación del Colegio susodicho, marchó con él Pererio, quien, después, le siguió a Roma. En Roma permaneció Pererio todo el resto de su vida, dedicado siempre a la enseñanza y a la redacción de sus libros. Fué profesor de Gramática, Retórica, Filosofía, Teología y Sagrada Escritura; y, aparte de los estudios teológico-filosóficos, en los que fué doctor y maestro consumado, sobresalió en el conocimiento de las lenguas sabias: latín, griego, hebreo, caldeo y siriaco. Siendo catedrático de Sagrada Escritura en el Colegio Romano, murió Pererio el 6 de marzo de 1610.

II. NOTA BIBLIOGRÁFICA.

Las obras impresas de Pererio (2) pueden clasificarse en tres secciones: escriturarias, teológicas y filosóficas.

(1) El apellido de este filósofo se ha escrito de muy diverso modo: Pererio, Pereyra, Pereira, Perera Perer... Yo acepto la primera forma: porque es la que más ha prevalecido, y también la que él usó en las portadas de sus libro firmándose en latín *Pererius*.

(2) Para la bibliografía de Pererio, véase principalmente la *Bibliothèque*

Hay también publicado un breve discurso de Pererio *In laudem suorum discipulorum cum omnes ad magisterii gradum et honorem promovit*, que, con la *Oratio de laudibus Philosophiae* del jesuíta Pedro Juan Perpiñán, editó Benito Monfort, en el año 1820, en Valencia, en un opusculito de 50 páginas, adornado con los retratos de ambos jesuítas. Mas, como trabajo suelto y de poca importancia, no merece la pena de alterar la clasificación de las obras de Pererio para darle cabida en alguno de los miembros de la división.

OBRAS ESCRITURARIAS.

Commentariorum in Danielem prophetam, libri sexdecim. Se imprimió esta obra en Roma, en el año 1587, «in aedibus Populi Romani, apud Georgium Ferrarium» (3), dedicada al Cardenal Antonio Caraffa.

Este tratado, en cuya redacción invirtió Pererio diez años, es verdaderamente monumental El Autor intercala entre los capítulos de la profecía las cuestiones convenientes para la cabal explicación e inteligencia del texto sagrado, acudiendo para ello, no sólo a su propio saber, sino también a los libros de toda suerte de autores, así clásicos griegos y romanos (Herodoto, Tucídides, Jenofonte, Polibio, Diodoro Sículo, Estrabón, Plutarco, Dión, Tito Livio, los dos Plinios, Tácito...), como judíos (Filón, Josefo...) y cristianos (San Justino, San Ireneo, San Clemente Alejandrino, Orígenes, Tertuliano, San Jerónimo, San Agustín, San Isidoro...).

Aunque la materia del libro de Daniel no es filosófica, en el comentario de Pererio hay cuestiones que no dejan de tener interés para el filósofo, como el estudio sobre los sueños. Véase, por ejemplo, cómo explica Pererio el fenómeno vital del sueño: «Nam ¿quae alia est istiusmodi somniorum causa, nisi quia spiritus, sentiendi animae, praesertim autem phantasiae, cuius est fingere somnia, deservientes, in quibus insident atque inhaerent rerum in vigilia perceptarum reliquae ac vestigia, quae in scholis appellamus species, eiusmodi inquam spiritus, in somno vaporibus cibi potusque caput subeunti-

---

des écrivains de la Compagnie de Jésus de los PP. Agustín y Luis de Backer, *Deuxième Série*, Lieja, 1854, págs. 481-485, o, mejor aún, la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* por el P. Carlos Sommervogel, etc.

(3) Tengo delante la edición impresa por Horacio Cardón, lugdunense, en 1602. Pertenece a la Biblioteca del Seminario de Corbán. Signatura: XXXV-7-165. Antes fué del Monasterio de Jerónimos de Santa Catalina de Monte Corbán.

bus agitari et huc illuc iactari, varia reddunt visa et somnia; sed propter inordinatam eorum spirituum iactitationem valde incomposita, saepe etiam turbulenta et distorta, denique talia, ut nullam vim significandi aliquid habere queant?» (4).

Commentariorum et disputationum in Genesim. Cuatro volúmenes impresos en Roma: el I, en 1589, por Jorge Ferrario; el II, en 1592, por Luis Zannetti; el III, en 1595, por la Tipografía Vaticana; y el IV, en 1598, por Luis Zannetti, a costa de Antonio Franzini. Dedicó Pererio esta obra al Cardenal Enrique Caetano (5).

La obra está compuesta, según indica el título, a modo de comentario y de disputas. Así, pues, primero va el texto de cada capítulo; luego la explicación del mismo, a veces frase a frase, otras palabra a palabra; y cuando la importancia del asunto u otra cualquiera razón lo requiere, Pererio intercala disputas en el comentario, dilucidando una cuestión determinada de modo escolástico.

El trabajo de Pererio en estos comentarios puede calificarse de verdaderamente egregio y colosal; supone una erudición inmensa; una suma de conocimientos teológicos, filosóficos, científicos, históricos y filológicos abrumadura; y una destreza admirable para explicar y esclarecer aun lo más difícil.

También tiene importancia grande este tratado desde el punto de vista filosófico: porque son muchas las verdades filosóficas que estudia, atañentes a la Cosmología, la Psicología y la Teodicea, sobre todo. Hay disputas enteras que interesan al filósofo. Por ejemplo, la *Disputatio de creatione animae rationalis*, que Pereiro intercala en el estudio del libro IV del *Génesis*, al analizar el versículo 7 del capítulo II: «Et insufflavit in faciem eius flatum vitae, et factus est homo in animam viventem». Dos cuestiones comprende esta disputa: En la primera examina Pererio si el alma de Adán fué creada antes de que se formara el cuerpo del primer hombre; y en la segunda indaga si por el texto transcrito puede demostrarse la inmaterialidad del alma racional. He aquí la síntesis de la doctrina de Pererio en cada una de estas dos cuestiones.

Expone las sentencias que sobre el origen del alma racional defendieron Platón, Aristóteles, Orígenes... Sienta como doctrina cierta

(4) In lib. I, *Disputatio de varietate et veritate somniorum*, pág. 56. Edición citada.

(5) Uso los ejemplares de la Biblioteca del Seminario de Corbán, impresos en Lyón: el I, II y III, por los Juntas, en 1590, 1593 y 1596, respectivamente; y el IV, por Horacio Cardón, en 1600. Pertenecieron estos ejemplares a la Biblioteca del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Santander.

que el alma del primer hombre no fué creada antes que el cuerpo, sino a la vez que éste: «sed simul cum corpore» (6). Aduce en prueba de esta verdad el testimonio de varios Santos Padres, sobre todo el de San Agustín, en el capítulo XXIII del libro XII *De civitate Dei;* y tres argumentos:

Primero: El alma racional es parte esencial del hombre; y, por esto, fuera del hombre tiene un estado imperfecto. No es verosímil que al crear por primera vez un sér cualquiera lo hiciera Dios dándole un estado imperfecto; y mucho menos es esto verosímil respecto al alma humana, que, después de los ángeles, es el sér más excelente de todos los creados: Luego el alma del primer hombre fué creada a la vez que el cuerpo. En los hombres posteriores a Adán, sus almas son creadas a la vez que son formados sus respectivos cuerpos. No se ve, pues, causa ni razón alguna para que en el primer hombre fuera creada el alma antes que el cuerpo.

Segundo: La unión con el cuerpo es estado natural al alma humana, o estado violento y antinatural a ella. Si lo primero, Dios debió crearla a la vez que el cuerpo: porque así lo pide la naturaleza del alma. Si lo segundo, los absurdos que de aquí se siguen son muchísimos: la generación humana sería antinatural y violenta para el hombre, la muerte le sería natural, etc., etc.

Tercero: Según los teólogos, el estado apto para el hombre merecer es el de unión del alma con el cuerpo. Esto no sería exacto si el alma hubiera sido creada antes que el cuerpo: porque en tal estado el alma hubiera merecido premio o castigo según que sus actos hubieran sido buenos o malos.

Pero, ¿por qué razón el alma humana, que permanece y subsiste muerto el cuerpo, no ha de haber sido creada independientemente y con anterioridad al cuerpo? Que el alma subsista muerto el cuerpo ocurre de modo natural: pues, por naturaleza, el alma es inmortal y el cuerpo, mortal. Que el alma humana no exista antes que el cuerpo se debe a que, siendo ella forma natural del cuerpo y parte esencial del hombre, no hay razón alguna para que sea creada y exista antes que el cuerpo.

En la segunda cuestión, Pererio demuestra con textos de Moisés que el alma humana es inmortal, que es forma del hombre y que en cada hombre sólo hay un alma. El estudio es, pues, teológico, no filosófico. De valor filosófico puede señalarse en esta cuestión la doctri-

---

(6) Página 413. Ed. cit.

na: el alma humana es inmortal, no por don añadido por Dios a la naturaleza del alma, sino por exigencia de la entidad de la misma alma: «Verumtamen, sine dubitatione ulla dicere oportet animam rationalem natura sua esse inmortalem, cum sit natura quaedam simplex, inmaterialis, et per se subsistens» (7).

SELECTARUM DISPUTATIONUM IN SACRAM SCRIPTURAM. Son cinco volúmenes que fueron apareciendo sucesivamente; y versan sobre las materias que indican sus respectivas portadas:

TOMUS I SELECTARUM DISPUTATIONUM IN SACRAM SCRIPTURAM, CONTINENS SUPER LIBRO EXODI CENTUM TRIGINTA SEPTEM DISPUTATIONES. Fué impreso por vez primera en Ingolstad, por Adán Sartorio, en 1601.

TOMUS II SELECTARUM DISPUTATIONUM IN SACRAM SCRIPTURAM, CONTINENS CENTUM OCTOGINTA OCTO DISPUTATIONES SUPER EPISTOLA BEATI PAULI AD ROMANOS. Impreso asimismo en Ingolstad, por Sartorio, en 1603.

TOMUS III SELECTARUM DISPUTATIONUM IN SACRAM SCRIPTURAM, CONTINENS CENTUM OCTOGINTA TRES DISPUTATIONES SUPER LIBRO APOCALYPSIS B. JOANNIS APOSTOLI. Siguen en este tomo veintitrés disputas contra los que pensaban que Mahoma era el Anticristo. Impreso todo en Lyón, en 1606, por Horacio Cardón.

TOMUS IV SELECTARUM DISPUTATIONUM IN EVANGELIUM BEATI JOANNIS SUPER NOVEM PRIMIS EIUS EVANGELII CAPITIBUS, DUCENTAS ET QUATUORDECIM DISPUTATIONES CONTINENS. Impreso igualmente por el lugdunense Cardón, en 1608.

TOMUS V SELECTARUM DISPUTATIONUM IN SACRAM SCRIPTURAM, CONTINENS DISPUTATIONES SUPER QUINQUE SEQUENTIA CAPITA EJUSDEM EVANGELII. Son ciento cuarenta y cuatro disputas. Impreso asimismo por Horacio Cardón, en 1610, en Lyón.

En la carta al lector, que sirve de prefacio al tomo I, da Pererio razón del título general de estos volúmenes: disputas selectas: «Selectas autem disputationes propterea vocavi, quod de plurimis, quae a me in Tractatus earum rerum, de quibus disserebam, afferri potuissent, per multa omittens, potiora tantum et utiliora delegi, ea nempe, quae vel insignem quampiam scripturae obscuritatem ac difficultatem multum illustrare poterant, vel continebant eruditionem aliquam minime vulgarem, aut ex propriis Divinae Scripturae thesauris depromptam, aut extrinsecus petitam ex optimis disciplinis et ad

(7) Página 428, t. I. Ed. cit.

Sacrarum literarum sensum et ornamentum accomodatam» (8).

Aunque, según queda dicho, la obra consta de cinco tomos, en un principio Pererio, según manifiesta aquí expresamente, sólo pensó hacerla en tres.

Pererio transcribe los capítulos de los libros santos; y luego escribe disputas sobre los versículos que cree tienen especial interés por alguna de las razones que antes indicó. El fin es siempre la recta inteligencia del texto sagrado. Para ello, nuestro Autor expone opiniones, escoge la más aceptable y la prueba con razones y autoridades de toda índole, demostrando siempre competencia y erudición extraordinarias.

También estas disputas tienen trozos muy interesantes para la Filosofía. He aquí algunos ejemplos, que procuraré abarquen materias correspondientes a las diversas ciencias filosóficas.

En la *Disputatio VII*, explicando las palabras: «Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei», del versículo 16 del capítulo VIII de la Epístola de San Pablo a los Romanos, distingue Pererio cuatro modos de certeza en los conocimientos humanos, según que la certeza se adquiera: por los sentidos o por el entendimiento, como estamos ciertos de la blancura que vemos por los ojos, o de los primeros principios que conoce inmediatamente la inteligencia; por la fe católica revelada por Dios, como que Él es trino y uno, v. g.; por una revelación personal hecha por el Señor a un hombre determinado; y por luz infusa por Dios, que hace ver al hombre una verdad cualquiera (9).

Más adelante, en la *Disputatio IX*, distingue tres especies de certeza: una que reside, no en la verdad a que se asiente, sino en la convinción y estimación del sujeto que asiente; otra que reside en la verdad a que se asiente, pero no en el modo por el cual se asiente, porque éste es débil y vacilante; y otra, por último, que está, así en la verdad a que se asiente, como en el modo de asentir, porque éste es firme y seguro (10).

Aun más adelante, vuelve Pererio a dividir la certeza en tres géneros: certeza divina, natural y humana. La primera, que se funda en Dios, la subdivide, a su vez, en dos grados: uno inferior, el de la

(8) Uso los ejemplares que de esta obra posee la Biblioteca del Seminario de Corbán. Signatura: XXXIV-7-Y-103. Son de la segunda edición: Horacio Cardón, 1602 y 1606. Proceden de la Biblioteca del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Santander.

(9) Tomo II, pág. 485. Ed. cit.

(10) Tomo II, págs: 488 y 489. Ed. cit.

fe, por la cual asentimos ciertamente a lo que Dios ha revelado, aunque no tengamos evidencia de ello; y otro superior, el de la visión beatífica, que lleva en sí, no solo el asentimiento cierto a la verdad, sino también la intuición y evidencia de la misma verdad. La segunda certeza, la natural, se funda en el conocimiento de las facultades humanas; y se refiere al conocimiento de los sentidos o al del entendimiento, y respecto a éste, ya en orden a las conclusiones que se infieren de los primeros principios, que es la certeza propia de la ciencia, ya en orden a los primeros principios indemostrables y evidentes *per se*, que es la certeza propia del entendimiento. La tercera certeza, la humana, basada en el testimonio del hombre, admite tres grados: uno débil, el de la opinión, en el cual juzgamos algo por cierto, mas con temor de que no lo sea; otro superior, en el cual asentimos a algo como cierto y sin temor de equivocarnos, pero vemos que se puede dudar, pues hay posibilidad de equivocación y de error, ya que el asenso no se funda en algo necesario e indubitable; y otro supremo, en el cual asentimos a lo que todos los hombres tienen por verdadero y cierto (11).

Respecto a doctrina psicológica pueden citarse como interesantes las siguientes palabras, con las que, fundado en San Agustín, Pererio pretende declarar, en la *Disputatio IX* sobre las palabras de San Pablo: «igitur non volentis neque currentis, sed miserantis est Dei», de qué modo mueve Dios a la voluntad humana dejando incólume la libertad de esta potencia: «Voluntas bona qua volumus credere, non ideo tantum divino muneri tribuenda est, quia in libero arbitrio est quod nobis a Deo naturaliter concreatum est, verum etiam quia visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus, per Evangelicas exhortationes..., sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire, vel dissentire, propriae voluntatis est» (12).

Las doctrinas referentes a Teodicea abundan mucho en estas disputas.

Sobre nuestro conocimiento de Dios señala Pererio, en la *Disputatio XIII* y explicando las palabras del Apóstol: «invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas», cinco grados o modos que puede revestir este conocimiento: intuitivo y comprensivo, intuitivo aunque no comprensivo, sobrenatural y fundado en

(11) Tomo II, págs. 489 y 490. Ed. cit.
(12) Tomo II, pág. 574. Ed. cit.

la fe, científico y basado en las obras y efectos de Dios, y natural y como instintivo.

A continuación distingue Pererio tres vías o procedimientos para ir el hombre al conocimiento de Dios: de causalidad, en el cual, por los efectos de Dios, llegamos a conocerle; de negación, por el cual separamos de Dios lo que es incompatible y repugna al primer principio; de eminencia, por el cual afirmamos de Dios, causa primera, las perfecciones de todos los séres en grado sumo, con entidad inmaterial y divina, sin imperfección alguna y con unidad comprensiva de toda la variedad y multitud de perfecciones creadas (13).

Después, en la *Disputatio XIV*, expone Pererio el procedimiento que siguieron Platón y Aristóteles para conocer lo que es Dios (14); y en la *Disputatio XVI* concluye que la razón natural por sí sola puede conocer algo de Dios de modo cierto y evidente (15).

En la *Disputatio II* sobre el capítulo V del *Éxodo*, comentando el versículo 2.°: «Quis est, cujus exaudiam vocem eius et dimitam filios Israël? Non novi Dominum, et Israël non dimitto», sintetiza Pererio, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, la doctrina escolástica sobre el conocimiento de Dios por parte del hombre. Que Dios existe es algo notorio y evidente *per se*, pues el predicado, el ser, es de esencia del sujeto, de Dios; pero, como el hombre ignora lo que Dios es, la esencia divina, no es notorio y evidente *per se* respecto al hombre que Dios exista, siendo necesaria la demostración de esta verdad, basándose en algo más notorio y conocido para el hombre (16).

Acerca del sér de Dios escribe muy acertadamente Pererio en la *Disputatio XIII* sobre el capítulo III del *Exodo*, comentando las palabras del versículo 14: «Ego sum, qui sum». El ser *simpliciter* no conviene a ninguna creatura; y en tal sentido es más exacto decir de ellas que no son, que afirmar que son. Razones: Antes de ser creadas las criaturas tuvieron un no ser eterno. Las criaturas corruptibles, de suyo dejarían de ser; y aun las incorruptibles tienen su existencia y su ser dependientes de la libre voluntad de Dios. Las criaturas, como son mutables, tienen el ser mezclado con el no ser. Por tener la entidad limitada y finita, en las criaturas hay más de no ser que de ser: de no ser todo aquello que la creatura no es, v. g., el hombre tiene de no ser la entidad del cielo, de la tierra, de los irracionales,

(13) Tomo II, pág. 90. Ed. cit.
(14) Tomo II, págs. 91 y 92. Ed. cit.
(15) Tomo II, págs. 95 y 96. Ed. cit.
(16) Tomo I, pág. 156. Ed. cit.

etcétera, y de ser solamente la entidad de hombre. Por el contrario, de Dios se dice con verdad y con la mayor exactitud que es: porque tiene el ser por Sí mismo, y Él no es otra cosa que su propio ser. De donde se sigue: que Dios fué siempre, es; será siempre, y es inmutable, eterno, simplicísimo, acto purísimo, infinito, causa de todos los demás séres y único. Merece la pena de que transcribamos las mismas palabras con las que Pererio demuestra todo esto, presentándolas como hermoso ejemplo de doctrina sintética y concatenada sobre la naturaleza divina: «At enim Deus verissime, maximeque proprie dicitur esse, quod ex seipso habeat esse, nec ipse sit aliud, quam suum esse. Ex hoc autem multa sequntur, quae maxime propria sunt Dei. Primo sequitur, eum semper fuisse: si enim non semper fuisset, vel ergo productus esset ab alio, at ponitur a seipso esse, vel productus esset a se ipso; sed hoc implicat contradictionem: ut enim producens, iam esset, ut vero productum, nondum fuisset. Secundo sequitur, eum semper fore: tum quia habens esse a seipso, nunquam se ipsum deseret, tum quia cum sit ipsum esse, non potest admittere non esse. Tertio sequitur, ipsum esse immutabilem, nam si mutaretur, aliquo modo participaret non esse, et ne habet quo mutetur, nec propter quid mutetur. Quarto sequitur ipsum esse aeternum; et enim duratio carens principio et fine, atque omnino inmutabilis et tota simul, est ipsa aeternitas. Quinto sequitur, esse simplicissimum et actum purissimum: si enim esset compositus, posterius esset componentibus ipsum, et ab illis haberet esse. Sexto sequitur, esse infinitum: nam cum habeat esse a se, non potuit ei determinari ipsum esse. Septimo sequitur, ipsum esse causam omnis esse, quod res creatae participant. Nam quod est ex se et per se tale, causa est eorum, quae sunt talia per participationem. Octavo sequitur, ipsum esse unum, quia habet esse ex se, et omne esse, et infinitum esse» (17).

Como doctrina de Filosofía Moral interesante contenida en estas disputas selectas, puede presentarse la de la *Disputatio X* sobre el capítulo II de la Epístola de San Pablo a los Romanos, en la que, explicando las palabras de los versículos 14 y 15: «ipsi sibi sunt lex, qui ostendut opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis constientia ipsorum», resume Pererio la doctrina corriente entre los escolásticos sobre la Ley Natural, sus primeros preceptos y su relación con el hombre, antes y después del pecado de origen (18).

No impresas, sino manuscritas, se conservan por lo menos otras

(17) Tomo I, pág. 114. Ed. cit.
(18) Tomo II, págs. 174-178. Ed. cit.

dos obras escriturarias de Pererio: las LUCUBRATIONES IN EVANGELIA, en la Biblioteca Ambrosiana de Milán; y unos comentarios a los Evangelios de San Mateo y San Lucas, en la Biblioteca Vaticana, procedentes del fondo del Duque de Urbino.

OBRAS TEOLÓGICAS.

ADVERSUS FALLACES ET SUPERSTITIOSAS ARTES, ID EST, DE MAGIA, DE OBSERVATIONE SOMNIORUM, ET DE DIVINATIONE ASTROLOGICA. LIBRI TRES. Se imprimió primeramente este tratado en Ingosltad, en la tipografía de David Sartorio, en 1591.

Como honradamente advierte Pererio en la epístola dedicatoria de esta obra a Camilo Caetano, Patriarca de Alejandría, sólo el primero de estos tres libros es en realidad nuevo, el resto del trabajo corresponde, parte al comentario de la profecía de Daniel y parte al del libro del *Génesis*.

Para combatir las artes supersticiosas y engañosas, Pererio estudia respectivamente en los tres libros de su obra: la magia, tanto en general como en sus varias especies: astronómica, cabalística, nigromántica y alquimia; la adivinación por los sueños y la adivinación por medio de los astros (19).

Además de esta obra teológica, única que hasta ahora se ha impreso, que yo sepa, Pererio escribió otros tratados teológicos, que se conservan manuscritos en algunas bibliotecas extranjeras. En la Ambrosiana de Milán los DE AVARITIA, IN DECALOGUM, DE TRINITATE, DE CREATIONE, DE ANGELIS y DE INCARNATIONE; y en la Vaticana, procedentes del fondo del Duque de Urbino, unos comentarios a la primera parte de la *Summa Theologica* y los tratados DE INCARNATIONE, DE SACRAMENTIS IN COMMUNI, ET DE BAPTISMO IN PARTICULARI, y otro sobre la pasión y muerte de nuestro Señor Jesucristo.

OBRAS FILOSÓFICAS.

Aunque sólo una de ellas ha logrado ser impresa, Pererio escribió otras varias, que se guardan manuscritas en la Biblioteca Ambrosia-

(19) He usado el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo (Signatura: R-III-10-3) de la 3.ª edición de la obra: Lyón, Horacio Cardón, 1603. Véase el párrafo que a este tratado dedica Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, lib. V, cap. 4.º, §. I, págs. 358 y 359.

na de Milán; a saber: unas Instituciones lógicas, un tratadito de Metodología, RATIO BREVIS STUDENDI, y unos comentarios a los libros aristotélicos *Metaphysicorum* y *De anima*. En este último, dice Menéndez y Pelayo que Pererio «manifiesta tendencias a la conciliación platónico aristotélica de Fox Morcillo» (20).

Mi estudio sobre la Filosofía de Pererio se basará únicamente sobre su obra impresa, de la que me voy a ocupar en el párrafo siguiente.

III. EL TRATADO «DE COMMUNIBUS OMNIUM RERUM NATURALIUM PRINCIPIIS ET AFFECTIONIBUS. LIBRI QUINDECIM».

Con este título publicó Pererio en Roma, en el año 1562, la obra a la que principalmente debe su reputación como filósofo (21).

Contiene este tratado la primera parte de la parte de la Filosofía denominada Física, que el Estagirita desarrolla en los ocho libros *Physicorum*.

La obra de Pererio va dividida en tres partes. La primera, que se puede llamar preliminar, libros I al IV, expone lo que son la Filosofía en general y la Filosofía Natural, el orden propio de las doctrinas físicas y las opiniones principales de los antiguos filósofos sobre los principios de las cosas naturales. La segunda parte, libros V al IX, analiza los principios y causas de las cosas naturales: la materia y la privación, la forma, la naturaleza, las causas, la fortuna, el acaso y lo contingente. La tercera y última, libros X al XV, considera las afecciones generales comunes a todas las cosas naturales: cantidad, lugar, tiempo, eternidad, evo, movimiento; y termina con el estudio de la cuestión de la eternidad del mundo.

Para dar ahora alguna idea de lo que es el tratado de Pererio voy a fijarme en lo que es centro y clave de toda la doctrina física del Estagirita, que el Filósofo valenciano se propone exponer y declarar: los conceptos de la materia y la forma.

La materia, según enseña Aristóteles, es ente y es sustancia. Es

(20) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, lib. V, capítulo 4.º, §. I, pág. 358. Lo mismo repite en el discurso sobre las *Vicisitudes de la Filosofía Platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, página 82.

(21) Uso un ejemplar de la edición publicada en Colonia en 1609 a costa del librero Lázaro Zetzner. Pertenece a la Biblioteca de Menéndez y Pelayo, donde lleva la signatura: L-16-44.

ente: porque si no lo fuera, ¿cómo podría ser sujeto de la generación? y ¿cómo podría recibir y sustentar las formas? Es sustancia: porque, siendo ente, si no fuera sustancia, sería accidente; y entonces tendría que existir en algún sujeto anterior a ella. Y la razón es porque es imposible que un accidente reciba otro accidente; la materia recibe todas las formas y es anterior a éstas: luego no puede ser accidente. Por otra parte, lo propio y característico de la sustancia es no existir en otro sér como en sujeto, y esto conviene principalísimamente a la materia. Aunque Aristóteles llame a la materia no ente, no niega que ella sea ente y sustancia, sino que con tal expresión quiere decir únicamente que la materia prima no es ente completo, pues le falta la forma, ni tampoco es sustancia perfecta, ya que no está especificada y concretada en un sér determinado.

La materia es entidad realmente distinta de la forma: porque de otro modo, ni serían dos, sino uno solo, los principios de las cosas, ni habría alguna sustancia natural compuesta en verdad y según su propia esencia. La materia y la forma se diferencian por sí mismas, no por algo añadido a ellas. Por esto, si se habla con propiedad, no se ha de decir que la materia y la forma son diferentes entre sí, se ha de afirmar que son diversas. No obstante esta distinción real entre la materia y la forma, no se ha de sostener que la materia puede existir sin la forma; del mismo modo que aun cuando exista distinción real entre dos términos relativos no puede uno de estos existir sin el otro.

La materia es sustancia imperfecta y ente en potencia. Lo primero porque es parte del sér completo y compuesto, y de suyo es indefinida o indeterminada. Lo segundo porque recibe la forma; y porque no podría el sér compuesto ser hecho de la materia y la forma si ambas fueran actos. Es, pues, necesario que una de ellas sea acto y otra potencia; y como la forma es acto, la materia ha de ser necesariamente sér en potencia.

Demostrado, pues, que la materia es ente, sustancia imperfecta y potencia, puédese definir a la materia, fundándose en la doctrina aristotélica, de cinco modos:

Primero: Por analogía de la materia natural a la materia objeto de las artes: la materia es sustancia que se halla respecto a la forma y a las sustancias naturales compuestas, del mismo modo que la madera, v. g., respecto a las formas artificiales.

Segundo: La materia es el primer sujeto del cual se hace algo, y en el cual sér, hecho de ella, queda intrínseca y no como accidente.

La materia es también aquello en lo que, en la corrupción, termina, por último, el sér.

Tercero: La materia por sí misma no es algo, ni es cuanta, ni nada de lo que determina al sér, ni siquiera negación.

Cuarto: La materia de suyo es incorpórea, informe, inmutable, infinita e impotente.

Quinto: La materia es lo ínfimo de todos los séres, de suyo casi nada, informe e inmutable; pero capaz de todas las formas y de todas las mudanzas, y sujeto de todas ellas; apta para ser conocida por nosotros, no tanto por ella misma, cuanto por las mudanzas que en ella se verifican (22).

Que en las cosas naturales haya formas sustanciales, realmente diversas de la materia prima y de las formas accidentales, puédese demostrar con argumentos, si no del todo firmes y necesarios, al menos verosímiles y probables. He aquí las pruebas que aduce Pererio:

Primera: Las cosas naturales son sustancias compuestas: luego en ellas ha de haber, además de la materia, otro elemento componente, que también sea sustancia; y este segundo elemento es la forma sustancial.

Segunda: Las cosas naturales existen determinadas en alguna especie dada y concretada en virtud del mismo ser sustancial y propio de esas mismas cosas; pero esto no acontece por virtud de la materia, que de suyo es indeterminada: luego acontece por la forma.

Tercera: Como la materia prima es una y común a todas las cosas, si no hubiera formas sustanciales que diversificaran las cosas, todas ellas serían idénticas en cuanto a la sustancia y a la esencia, y no existiría entre ellas distinción genérica ni específica alguna.

Cuarta: Cada cosa tiene sus operaciones y movimientos propios, operaciones y movimientos que proceden de la sustancia de la cosa; pero no pueden proceder de la materia de la cosa, porque la materia sólo tiene aptitud para padecer, ni tampoco pueden proceder de los accidentes: luego han de proceder de la forma sustancial: luego existe la forma sustancial.

Quinta: Si no hubiera formas sustanciales no existiría generación alguna, pues lo que se engendra no es la materia; y la producción de nuevos accidentes no es generación, sino alteración.

Sexta: Si no existieran formas sustanciales, ¿de dónde habían de provenir la naturaleza y el ser de una cosa cualquiera? No de la

(22) Confróntense el cap. XI, lib. V, fols. 323 r. al 327 r. Ed. cit.

materia prima, que es común a todos los séres. No de los accidentes, que, aparte de otras razones, no pueden dar el primer ser a la cosa: Luego han de proceder de la forma sustancial: Luego existe la forma sustancial.

Existen, pues, en las cosas las formas sustanciales. Pero, ¿qué es la forma sustancial? Los árabes la definen: la participación del acto primero, de Dios, impreso en las cosas. Platón cree que es la imagen del ejemplar divino expresada en la materia. Aristóteles asegura que es la razón de donde procede el sér de la cosa (23).

IV. Doctrinas filosóficas de Pererio de alguna originalidad.

En punto a originalidad, Pererio tiene opiniones que, sin duda, ofrecen cierta novedad. Vamos a verlo.

ONTOLOGÍA.

Al tratar de la forma sustancial, y examinar si la unidad y distinción numérica de las cosas que están dentro de la misma especie les corresponde por razón de la forma sustancial, analiza Pererio la debatidísima cuestión escolástica del principio de individuación de los séres. Rechaza Pererio: la opinión de los que piensan que el principio de individuación de las cosas naturales es la cantidad; la sentencia de Escoto, que le coloca en la hecceidad; y la doctrina tomista, que le establece en la materia sellada por determinada cantidad. Mucho antes que los grandes escolásticos jesuítas: Suárez, Molina, Toledo, Valencia..., fué Pererio quien formuló la doctrina clásica en este punto entre los filósofos de la Compañía de Jesús. He aquí como concreta Pererio en dos proposiciones su doctrina sobre este punto. La unidad individual de los séres y la distinción mutua que entre ellos existe, proceden de la materia y de la forma. La unidad y distinción de los séres, principalmente provienen de la forma, no de la materia.

En efecto: Lo uno y el ser se convierten; y, por lo mismo, cada cosa tiene unidad y se distingue de las demás por lo mismo que tiene ser. Las cosas materiales, compuestas de materia y forma, tienen ser completo por la materia y la forma: Luego por la materia y la forma

(23) Confróntese el cap. II, lib. VI, págs. 369 y 370. Ed. cit.

tienen unidad, y se distinguen las cosas materiales unas de otras.

Según todos, el ser de las cosas compuestas, principalmente, si no totalmente, proviene de la forma: Luego la unidad de las cosas compuestas y la mutua distinción que entre ellas se da, procede también de la forma. La materia es para la forma, y ésta es el fin de la materia. Por esto, más bien se ha de decir que la unidad y distinción de la materia es por razón de la forma, que, al contrario, la unidad y distinción de las formas, por la materia.

Pero siendo esto así, como de suyo la forma es universal o, por lo menos, indiferente en orden a la universalidad o a la singularidad, ¿cómo se hace singular? Si la unidad y distinción de los séres se debe principalmente a la forma, ¿por qué Aristóteles y los peripatéticos asignan como principio de individuación y distinción de los séres la materia?

A la primera de estas cuestiones responde Pererio que, de suyo y *per se*, la forma no es ni universal ni singular. Si de suyo y *per se* la forma fuera universal nunca podría ser singular: porque lo que conviene a algo *per se* le conviene necesariamente y no puede dejar de convenirle; y la forma no podría ni ser engendrada ni corromperse, ya que lo que se engendra y corrompe es siempre lo singular, y si de suyo y *per se* fuera la forma singular, no podría hacerse universal y, por consiguiente, no podría haber ciencia sobre ella, pues la ciencia versa siempre sobre lo universal. Lo universal de la forma existe en virtud de la abstracción del entendimiento, en cuanto esta facultad lo separa de la materia y de las propiedades singulares de las cosas. Lo singular de la forma resulta de la producción del agente: pues lo que se produce en la materia es algo singular, realizado en materia singular y previas ciertas disposiciones singulares también. En los séres simples, no se ha de buscar causa intrínseca y formal de que sean así, esto es, simples e individuales. La causa de esto es extrínseca a estos séres; y se halla en el agente, en la materia o en las disposiciones de ésta. En los séres compuestos y materiales su individualización, esto es, la distinción numérica, se verifica más bien por razón de la materia que por razón de la forma; y así, la forma de un sello, v. g., se multiplica en cuanto que se imprime y recibe en muchos sujetos o materias. La multiplicación numérica no conviene a la forma en cuanto tal, sino en cuanto forma material, apta para unirse a la materia. Las formas puramente espirituales, solamente intelectivas, como son inmateriales, no se multiplican numéricamente. Las almas racionales, como, aunque son subsistentes *per se*, inmateriales e inmortales, son suscep-

tibles de unirse a la materia y constituyen con ésta un compuesto sustancial, se multiplican numéricamente por la materia a la que se unen e informan. Por último, la multiplicación numérica se verifica por la naturaleza, en cuanto que la cosa es corruptible; y así resultan de ella cosas, no idénticas al sér que se compone en cuanto al número, sino en cuanto a la especie, que siempre se conserva en ellas aun después de haberse multiplicado.

A la segunda de las cuestiones propuestas, a saber: por qué razón, proviniendo la unidad y distinción numérica de los séres individuales principalmente de la forma, Aristóteles y su escuela asignan tal unidad y distinción a la materia, satisface Pererio asegurando que esta cuestión queda suficientemente contestada y resuelta con lo que acaba de exponer (24).

En la celebérrima controversia sobre la distinción entre la esencia en acto y la existencia de los séres creados, fué Pererio el primero de los grandes escolásticos jesuítas, antes que Toledo, Vázquez, Suárez, Valencia, Arriaga, etc., etc., que se apartó de la sentencia tomista; y, con la escuela franciscana, defendió que entre la esencia y la existencia no media distinción real, sino solamente de razón, como sostuvieron Durando, Occan, etc. Tiene, pues, Pererio en esta cuestión la primacía de haber alzado antes que nadie la bandera clásica de la escuela jesuítica.

Al examinar el primer efecto de la forma, la existencia, analiza Pererio esta cuestión en tres capítulos (25). En el primero expone la opinión de los tomistas, defendiendo la distinción real; en el segundo rechaza esta opinión, y demuestra que entre la esencia y la existencia sólo existe distinción de razón; y en el tercero contesta a las razones con que los tomistas tratan de probar la distinción real entre la esencia y la existencia. Bien se comprende que el más interesante es el segundo de los capítulos susodichos. En él me fijaré, por consiguiente, para exponer esta doctrina del Jesuíta valenciano.

Para probar su tesis, Pererio demuestra: primero que, según Aristóteles, en los séres inmateriales, esto es, puramente inteligentes, no se distinguen realmente, sino sólo con distinción de razón, la esencia y la existencia; y, después, que lo mismo acontece respecto a todos los séres en general. Prueba lo primero de este modo.

Primero: Según enseña el Estagirita en el texto 16 del libro VIII de la *Metafísica*, aquello que no tiene materia sensible ni inteligible

(24) Confróntense el cap. XII, lib. VI, págs. 395:397. Ed. cit.
(25) XIV, XV y XVI del lib. VI, págs. 400-408. Ed. cit.

es ente y tiene unidad por sí mismo, no por algo añadido a él. Los séres inmateriales e inteligentes no tienen materia sensible, esto es, materia propia de las cosas físicas; ni materia inteligible, la propia de las matemáticas: así lo enseña Aristóteles en el texto 35 del libro VII de la *Metafísica*: Luego los séres inmateriales, las inteligencias puras, no existen porque la existencia se añada a su esencia como algo realmente distinto: Luego en estos séres la existencia no se distingue realmente de la esencia.

Segundo: En los séres no materiales la quiddidad o esencia, según enseña Aristóteles en el texto 9 del libro III *De anima*, es lo mismo que el sujeto que tiene tal quiddidad o esencia. Quien tiene la quiddidad o esencia es la cosa existente: Luego en los séres no materiales la existencia es lo mismo que la esencia.

Tercero: Si en los séres inmateriales, en las inteligencias puras, hubiera distinción y composición entre la esencia y la existencia, en ellos habría potencialidad: pues la esencia tiene potencialidad en orden a la existencia. Aristóteles (en el texto 17, libro IX, y en el texto 30, libro XII de la *Metafísica)* remueve toda potencialidad de los séres inmateriales, de las puras inteligencias: Luego en estos séres no puede haber composición ni distinción real entre la esencia y la existencia.

El segundo extremo: que en general, y respecto a toda clase de séres, no hay distinción real entre la esencia y la existencia, le prueba Pererio con las razones siguientes.

Primera: Al decir Aristóteles en la *Metafísica* (texto 3, libro IV; texto 14, libro IV; texto 14, libro V; y texto 8, libro X) que el ser y lo uno son lo mismo en las cosas, quiso significar que en las cosas lo mismo es la existencia que el ente, el ser. Luego existir no significa cosa realmente distinta de la esencia: porque el nombre ente, según enseña Santo Tomás de Aquino, se impuso para significar la esencia en orden a la existencia; y porque, como el existir es algo trascendental, ha de ser, o el mismo ente, o alguna pasión o atributo del ente; pero el existir no es pasión ni atributo del ente, lo cual es indudable: luego tiene que ser el mismo ente.

Segunda: La existencia es algo trascendental en el sentido que a este término da la Metafísica escolástica: Luego no significa algo realmente distinto de aquellos séres a quienes se aplica: porque si en realidad es trascendental, pasa y conviene a todos los séres: Luego la esencia no se distingue realmente de la existencia.

Tercera: Si la existencia es, como hemos visto, algo trascenden-

tal, es evidente que ella misma tiene ser, existe: luego existirá por sí misma o por alguna otra entidad añadida a ella. Si lo primero, ¿por qué la esencia no ha de existir también por sí misma, sin que se le añada otra entidad realmente distinta, la existencia? Si lo segundo, esa otra entidad que hace existir a la existencia necesitará de otra entidad que la haga existir a ella; y así sucesivamente habrá que proceder hasta lo infinito, lo cual repugna.

Cuarta: Si la existencia es algo realmente distinto de la esencia, necesariamente será sustancia o accidente. No es sustancia: porque no es materia, ni forma, ni compuesto de materia y forma, ni pertenece a la misma esencia; ni es accidente, tanto porque la sustancia no existe por el accidente, sino más bien al contrario éste por aquélla, cuanto porque la existencia no puede pertenecer a ninguno de los accidentes señalados en las categorías. Dicen los tomistas que la existencia no es sustancia ni accidente, sino la última actualidad o complemento de la cosa. Mas esto es salirse inútilmente de la cuestión: porque sea la existencia actualidad o último complemento del sér, sea otra cosa cualquiera, si ella es algo realmente distinto de la esencia, es decir, si tiene entidad real distinta de la esencia, será sustancia o accidente: porque la división del sér en sustancia y accidente es adecuada, y, por consiguiente, todo sér que en verdad tenga entidad o ser real, es sustancia o accidente.

Quinta: Para los tomistas la existencia es acto. Ahora bien, como, según enseña Aristóteles en los textos 2 y 5 del libro II *De anima*, todo acto es primero o segundo, si la existencia fuera acto habría de ser acto primero o acto segundo. No puede ser acto primero: porque acto primero sólo lo es la forma; y si la existencia fuera acto primero se identificaría con la forma. Tampoco puede ser acto segundo: porque acto segundo sólo lo es la operación: Luego la existencia no es acto: Luego la existencia no puede distinguirse realmente de la esencia.

Sexta: Para los tomistas la esencia está en potencia en orden a la existencia. Según enseña Aristóteles, (en el texto 32, libro VIII de la *Física* y en el texto 55, libro II *De anima)*, la potencia es esencial o accidental. La esencia no puede ser potencia esencial en orden a la existencia: porque entonces por sí no sería esencia completa, sino que se completaría por la existencia, lo cual es falso y contrario a la misma doctrina de los tomistas. La esencia no puede tampoco ser potencia accidental para la existencia: porque la esencia no es accidente: Luego la esencia no es potencia: Luego no puede distinguirse realmente la esencia de la existencia.

Séptima: Si se admite la opinión tomista, o la esencia y la existencia unidas forman un sér *per se*, o forman un sér *per accidens*. No es posible lo primero: porque dentro de la opinión tomista, al distinguirse realmente la esencia y la existencia, ambas son actos; y de la unión de dos entes en acto no puede resultar un sér *per se*. Tampoco pueden formar un ente *per accidens:* porque el sér existente (esencia y existencia) es el término de la generación; y la generación sustancial no puede tener por término un sér *per accidens*.

Octava: Si la existencia se distinguiera realmente de la esencia habría dos términos primarios y *per se* en la generación: la esencia y la existencia. Esto es imposible: porque un movimiento único, como lo es la generación, no puede tener dos términos: Luego no hay distinción real entre la esencia y la existencia. Dicen los tomistas que, ciertamente, en la generación hay dos términos; mas que uno solo es el primario, el otro es secundario. Pero ¿cuál es el término primario y cuál el secundario? La existencia no puede ser el término primario de la generación, porque es forma posterior a la esencia. Tampoco puede serlo la esencia: porque si la generación terminara primeramente en la esencia y secundariamente en la existencia, si se removiera ésta y quedara solamente aquélla, la esencia, la generación permanecería completa y perfecta con sola la esencia; y esto implica contradicción, pues repugna que se engendre y produzca algo que no tenga existencia, que no exista.

Novena: En los accidentes no hay distinción real entre la existencia y la esencia: porque si la hubiera, la existencia del accidente, realmente distinta de la esencia del mismo, sería forzosamente sustancia o accidente. No puede ser lo primero, porque repugna que la existencia correspondiente a un accidente sea sustancia; ni lo segundo, porque entonces necesitaría otra existencia en la que existiera, y así sucesivamente hasta lo infinito: Luego en el accidente no hay distinción real entre la esencia y la existencia. Pero, como la razón es la misma en la sustancia que en el accidente, si en éste no se distinguen realmente la esencia y la existencia, tampoco se distinguirán realmente en la sustancia: Luego respecto a todo sér no hay distinción real entre la esencia y la existencia.

Décima: Aplicando a esta cuestión el argumento de Averroes contra Avicena para demostrar que es imposible que el ente, lo uno, signifique algo añadido a los séres, puede raciocinarse así: Si la existencia fuera cosa realmente distinta de la esencia, como es evidente que la existencia existe, o existirá por sí misma, sin que se le añada una

nueva existencia realmente distinta de ella, o existirá en virtud de otra existencia realmente distinta de la primera. Si lo primero, ya hay un sér en el cual no se distingue realmente la esencia de la existencia. Si lo segundo, esta segunda existencia para existir necesitaría otra existencia, y ésta otra, y así sucesivamente hasta lo infinito; lo cual encierra contradicción y absurdo evidente.

Luego por todas estas razones puede concluirse que la existencia no se distingue realmente de la esencia. Ni tampoco hay necesidad de admitir tal distinción: pues cuanto corresponde a la esencia y a la existencia como conceptos distintos, se explica perfectamente admitiendo tan sólo distinción de razón; y sabido es que no se han de multiplicar los entes sin causa y necesidad.

COSMOLOGÍA.

¿En qué consiste la acción creadora? Los tomistas contestan distinguiendo entre la creación activa y la creación pasiva. Activamente, dicen, la creación es la misma esencia de Dios (en quien no hay distinción real entre el sér y la operación) con cierta relación a las cosas a quienes saca de la nada. Pasivamente, la creación es el mismo sér creado en cuanto dice relación a Dios, que le sacó de la nada.

Otros escolásticos rechazan esta doctrina, principalmente por lo que hace al concepto de la creación activa. La acción en cuanto tal debe estar en lo que es término de la misma: porque la acción en su realidad propia es la emanación o dependencia del efecto respecto a su causa: luego propiamente la creación sólo puede estar en el sér creado, es decir, sólo es admisible lo que los tomistas llaman creación pasiva; y la facultad de crear, la creación activa, que dicen los tomistas, que es algo intrínseco e idéntico respecto a la esencia divina, no se puede llamar creación en sentido estricto, sino virtud creadora. Hay, pues, según esta última sentencia, que es la que generalmente defienden los escolásticos jesuítas, identidad entre la creación y el sér creado. Pero, como es evidente que de algún modo puede distinguirse la creación del sér que mediante ella es sacado de la nada, surge otra cuestión, a saber: que distinción es la que media entre la creación y la creatura.

En esta cuestión, Pererio alzó bandera entre los jesuítas; y, seguido por los filósofos más excelsos de la Compañía de Jesús, sostuvo: que la creación no supone una acción o mutación distinta del sér que

crea y del sér creado, sino que es la misma cosa creada en cuanto pasa del no ser al ser, e importa, por esto, una relación al Creador; que esta relación es de razón por parte del Creador, porque respecto a Él la creación no pone nada real nuevo, sino solamente una denominación extrínseca; y que es relación real por parte del sér creado, y que aunque «non est hujus loci explicare», a Pererio, más que la doctrina tomista, que supone distinción real entre el sér de la creatura y la relación real que por la creación dice la misma creatura en orden al Creador, le agrada la sentencia de Duns Escoto, según la cual la relación real respecto al Creador que supone la creación en la creatura es «formaliter tantum differens a substantia creaturae».

En la controversia sobre si el mundo pudo ser creado *ab aeterno*, Pererio rechazó, no sólo las opiniones extremas: repugna que cualquiera creatura exista *ab aeterno* (San Alberto Magno, San Buenaventura, Guillermo de París, Enrique de Gante); no repugna la creación *ab aeterno* del mundo ni de creatura alguna (Santo Tomás de Aquino y los tomistas, los nominalistas y la generalidad de los escolásticos jesuítas), sino también la sentencia intermedia de Durando: repugna que las criaturas corporales hayan sido creadas *ab aeterno*, pero no repugna la creación eterna de las criaturas inmateriales e incorruptibles; y, adoptando una posición intermedia, aunque inclinándose hacia la doctrina de Santo Tomás de Aquino y de la generalidad de la Escuela, concreta su parecer en estas cinco proposiciones: Las criaturas incorruptibles por naturaleza, v. g., los ángeles, pueden haber sido creadas *ab aeterno*. Las criaturas corruptibles, en particular y en concreto, v. g., este león o este caballo, según diversas razones pueden y no pueden haber sido creadas *ab aeterno*. No pueden ser *ab aeterno* si se les deja y considera solamente según lo que pide y reclama su propia naturaleza; mas pueden ser *ab aeterno* si se atiende al poder infinito y sobrenatural de Dios. Respecto al hombre, unos creen que no puede ser *ab aeterno*, otros aseguran que sí. Pererio piensa que, aunque según las exigencias de la naturaleza humana el ser el hombre *ab aeterno* es imposible, no obstante, el hombre puede haber sido creado *ab aeterno* según el infinito poder de Dios. Parece posible la eternidad del tiempo, del movimiento y de la generación de las cosas sublunares; y, supuesta la eternidad del tiempo y del movimiento, es bastante probable que pueda darse una multitud infinita en acto.

De antiguo discutieron los escolásticos sobre cuál es la existencia propia de la materia prima en cuanto es algo distinto de la forma.

Los tomistas defienden que de suyo la materia prima no posee existencia propia alguna, sino que existe en el sér compuesto de ella y de la forma, precisamente por la existencia que corresponde a la forma. Los escotistas sostienen que la materia prima tiene existencia propia distinta de la de la forma; y que, consiguientemente, existe con ésta su propia existencia, aunque tal existencia sólo corresponde a la materia con dependencia a la forma y a la existencia de ésta. Los jesuítas casi con unanimidad absoluta, sobre todo respecto a sus grandes filósofos: Fonseca, Vázquez, Molina, Suárez, Valencia..., se inclinan resueltamente al parecer escotista; pero entre todos ellos el primero que adoptó esta opiniún fué Pererio: «Nobis tamen probabilior videtur eorum sententia qui ajunt materiam sua vi existere, nec existentiam per quam est in mundo, capere ex formis quas recipit» (26); y para confirmar esta tesis aduce ocho razones, de las cuales las más fuertes y eficaces me parecen las siguientes:

La primera: Como las cosas adquieren la existencia que les es propia por su respectiva generación o producción, es evidente que las cosas que tienen producción distinta, tendrán también existencia distinta. La materia prima tiene distinta producción que la forma: porque mientras ésta se produce por generación, aquélla sólo se puede producir por creación; y mientras las formas son corruptibles, la materia prima es incorruptible: Luego la materia prima tiene una existencia distinta de la de la forma, y no puede recibir su existencia de la forma.

La segunda: Como las cosas se corrompen cuando pierden su existencia propia, si la materia prima recibiera de la forma su propia existencia, se corrompería infinitas veces, siempre que variase la forma: lo cual es inadmisible y contra la doctrina de la incorruptibilidad de la materia prima.

La quinta: En el orden de la generación o producción de un nuevo sér, la materia es anterior a la forma: porque el sujeto es primero que aquello respecto a lo cual es sujeto. Es evidente que lo que existe primero no puede existir por lo que existe después: Luego la existencia de la materia no puede provenir de la existencia de la forma.

La séptima: La potencia que posee la materia para recibir la forma no proviene de ésta, sino que la antecede; pero esta potencia presupone la existencia de la materia, pues es imposible que lo que

(26) Libro V, cap. XIII, pág. 330. Ed. cit.

no exista reciba algo: luego la existencia de la materia no proviene de la forma (27).

En el movimiento cabe distinguir: el motor que le origina, el sér que se mueve, el término *a quo*, esto es, aquél de donde parte el movimiento; el término *ad quem*, aquel a donde se dirige y en quien finaliza el movimiento; y el tiempo, que mide el movimiento. ¿En cuál de estos elementos está propiamente la esencia del movimiento? Pererio sostiene que «motus idem est secundum rem cum termino ad quem» (28): porque el movimiento no puede existir ni ser definido si no es por orden al término *ad quem*, del cual recibe la unidad y el sér que le caracteriza y distingue.

PSICOLOGÍA.

Sobre la unidad o pluralidad del principio vital, del alma de los brutos, tiene Pererio una teoría tan personal suya que para no desfigurarla en lo más mínimo la voy a exponer transcribiendo sus propias palabras, tomándolas del capítulo IV del libro VI del tratado que venimos estudiando: «hinc intelligi potest, animam quae est in brutis, non esse unam simpliciter in toto corpore unius animalis; quod non videbitur mirum ei cui perspecta et persuasa erunt duo Axiomata apud Philosophos et Medicos certissima: Unum est, omnem formam materialem esse extensam et divisam secundum extensionem et divisionem sui subjecti (quod praecedenti capite fuit a nobis explicatum): Alterum est, partes corporis animalium non esse continuas, nec unam rem numero, sed tantum esse contiguas et naturaliter inter se conexas, revera autem esse numero distinctas et diversas, hoc enim ostendit Anatomica ars in earum dissectionibus: hoc docet diversitas temperamenti et operationum, quae in diversis partibus corporis manifeste perspicitur» (29).

TEODICEA.

Cuando Pererio escribió su tratado sobre los principios y afecciones comunes a todas las cosas naturales, aun no se habían suscitado

(27) Confróntense el cap. XIII, lib. V, págs. 330-333.
(28) Libro XIII, cap. I, pág. 717. Véase todo el capítulo.
(29) Página 376. Ed. cit.

entre dominicos y jesuítas las épicas controversias *de auxiliis divinae gratiae.* Por esto precisamente es muy interesante conocer cómo pensaba entonces un filósofo jesuíta sobre el concurso de la acción de Dios con la del hombre en los actos de éste, y sobre la armonía entre la infrustrabilidad del influjo divino y la libertad humana.

En el libro VIII *De causis* examina Pererio la cuestión de si Dios, causa universal y primera, concurre necesariamente con las causas particulares y segundas a cualquiera de los efectos propios de éstas. Pererio rechaza resueltamente la opinión de Durando, según la cual en las acciones de las causas particulares no concurre la causa primera, Dios, de modo inmediato, sino sólo mediatamente, en cuanto que produce la causa particular y conserva la virtualidad activa que al crearla dió a esta; y decididamente se adhiere a la sentencia de Santo Tomás de Aquino: Dios concurre inmediatamente a la acción de cualquiera causa segunda.

Pero parece, dice Pererio, que este concurso destruye la libertad de la voluntad humana: porque si la voluntad no puede moverse ni determinarse a sí misma, sino que necesita ser inmediatamente movida y determinada por Dios, evidentemente no es libre (30). Cierto es, contesta Pererio, que la voluntad humana nada obra ni quiere si no es movida y determinada por Dios; pero, como es movida por la Causa primera conforme a la naturaleza de la propia voluntad humana y por naturaleza nuestra voluntad es potencia libre, en verdad y aun supuesta la moción inmediata de Dios, la voluntad humana continúa siendo libre. Si Dios moviera la libertad humana de tal suerte que ella no se determinara en modo alguno a realizar sus propios actos, sin duda destruiría la libertad y todo mérito y demérito; pero, como Dios mueve inmediatamente a la voluntad de suerte que ella se mueva a sí propia a la vez que es movida por Dios, con razón se dice que la voluntad humana es libre, porque lo es en realidad de verdad.

Es un error pensar que la voluntad humana es libre porque no depende de nadie y no esté sujeta y sometida a nadie. De este modo sólo Dios es libre; la creatura no puede nunca ser libre en tal sentido: porque en su mismo sér lleva intrínseca una dependencia necesaria y constante al Creador, así en cuanto a la existencia, como en cuanto a la operación.

---

(30) Confróntese el cap. VII del lib. VIII, pág. 490. *Postremo videtur...*

La libertad de la voluntad humana es únicamente aquella que puede darse y corresponder a una creatura; es aquello que separa y distingue a la voluntad humana de los agentes naturales. Cuatro son las diferencias que separan a la voluntad humana de cualquiera agente natural: Primera: El agente natural se halla determinado a la operación solamente de un modo, es decir, está determinado a una sola operación, a una sola cosa; mientras que la voluntad humana es indiferente, y por naturaleza está indeterminada respecto a todos los bienes particulares, en orden a los cuales puede ejercitar tres clases de actos: quererlos, rechazarlos, o no obrar sobre ellos, suspender toda acción acerca de los mismos. Segunda: Todo agente natural *per se* y efectivamente, pende del movimiento y causalidad de los cielos; pero la voluntad humana *per se* no depende más que de Dios. Tercera: El agente natural puestos todos los requisitos que necesita para obrar, no puede dejar de obrar; y la voluntad humana, puestos todos los requisitos que son necesarios para su operación, puede obrar o no obrar, y hacer lo que se le propone o lo contrario. Cuarta: El agente natural no se mueve y determina a obrar conociendo, deliberando y eligiendo lo que ha de hacer; en cambio, la voluntad humana se determina a obrar con previo conocimiento, deliberación y elección. De aquí resulta que el hombre es el único animal que en realidad es señor de sus actos y que merece y desmerece por sus acciones ante Dios y ante los hombres (31).

Luego la libertad humana, para Pererio, consiste en la indeterminación e indiferencia de la voluntad respecto a los bienes particulares; en no depender inmediatamente y *per se* de criatura alguna, sino sólo de Dios; en poder obrar o dejar de obrar y hacerlo en un sentido o en el contrario, supuestos todos los requisitos necesarios para la operación; y en determinarse a obrar previo conocimiento, deliberación y elección.

V. Valor de Pererio como filósofo.

No creo equivocarme: para mí, Benito Pererio es un excelente escolástico, mucho menos conocido de lo que merece, siendo una verdadera lástima que sus hermanos de Orden, los jesuítas, no hayan aun editado todas las obras que el Filósofo de Ruzafa dejó escritas.

(31) Confróntese el cap. IX del lib. VIII, págs. 494 y 495. Ed. cit. *Ad tertiam...*

Pererio expone con claridad y orden, aun tratándose de conceptos y cuestiones difíciles; y escribe en un latín sencillísimo, como corresponde a obras didácticas, pero correcto. El ciceroniano Juan de Mariana dice que Pererio era «eleganti prorsus ingenio» (32); y Menéndez y Pelayo opina que el tratado *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, más que escolástico, es de la Filosofía del Renacimiento (33).

Muchos aciertos pueden señalarse en el libro últimamente citado, como son: las definiciones de la naturaleza: «principium et causa, ut moveatur et quiescat id in quo est, primo, per se, et non secundum accidens» (34); de la causa en general: «caussa est qua in suo genere per se, et principaliter concurrit ad constituendum effectum» (35); la minuciosísima explicación de la definición clásica en la Filosofía Peripatético-Escolástica del movimiento: «actus entis in potentia prout in potentia» (36); la declaración de lo que es educirse la forma de la potencia de la materia (37); etc., etc.

Pererio tiene ideas de relativa originalidad y de alguna novedad, como las que antes expuse, y otras que la limitación obligada de este capítulo impide presentar.

Asimismo, el Jesuíta valenciano posee enorme lectura, y evidentemente de primera mano, tanto de autores clásicos, respecto a los cuales Menéndez y Pelayo califica de «inmensa» la erudición de Pererio (38), como de los doctores escolásticos. De los primeros demuestra conocer maravillosamente a Aristóteles, y estar bien versado en la Filosofía de Platón. De los segundos cita especialmente a Santo Tomás de Aquino y a casi todos los grandes maestros medievales. Una nota simpática tiene esta erudición de Pererio: la benevolencia que hacia los autores discutidos le guía el examinar puntos y cuestiones controvertidos; y así, v. g., sostiene que Aristóteles afirmó la

---

(32) En el prefacio dedicatoria a San Roberto Belarmino de los *Scholia in vetus et novum testamentum*, Madrid, 1619. Lo transcrito se halla a la vuelta de la hoja 1.ª del prefacio, que no lleva paginación.

(33) *De las vicisitudes de la Filosofía Platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 82.

(34) Libro VII, cap. III, pág. 434. Ed. cit. En el capítulo siguiente explica Pererio esta definición con amplitud.

(35) Libro VIII, cap. I, pág. 475. Ed. cit.

(36) Libro XIII, caps. II al V págs. 720-735. Edición citada.

(37) Libro V cap. XXII pág. 360. Ed. cit.

(38) *De las vicisitudes de la Filosofía Platónica en España. Ensayos de crítica filosófica* Madrid, 1918, pág. 83.

inmortalidad del alma humana (39) y que Platón no defendió la eternidad del mundo (40).

Pererio vindica la independencia de criterio en el filósofo para resolver las cuestiones de la Filosofía, en la cual se ha de estar, ante todo, a lo que demuestra la razón, dejando para el postrer lugar los argumentos de autoridad; y así escribe: «Ego multum Platoni tribuo, plus Aristoteli, sed rationi plurimum. In explicandis Philosophiae quaestionibus, disceptandisque controversiis, equidem quid Aristoteles senserit diligenter considero, sed multo magis, quid ratio suadet mecum ipse perpendo. Si quid Aristotelis doctrinae congruens et conveniens esse intelligo, probabile duco; si quid autem ratione consentaneum esse video, verum certunque iudico» (41).

Asimismo, nuestro Escolástico señala con singularísimo tino el orden de valía de los argumentos utilizables en la Física: «Itaque in Physiologia, primas iudicio sensuum, longa experientia et diligenti observatione explorato atque confirmato, secundas rationi, auctoritati Philosophorum postremas desero» (42).

Igualmente, Pererio fija con gran cordura la norma que se ha de seguir en el manejo de los libros de los filósofos gentiles y cristianos: «In legendis autem Philosophorum libris temperatum quoddam ac salutare judicium adhibeo. Etenim, pauca illa, quae religioni adversantur, repudio; alia vero quamplurima, cum ad usum vitae perutilia, tum ad agnitionem animi pulcherrima, probo ac retineo; et viros humanarum et divinarum rerum scientia excellentes, libenter sequor, qui Philosophiam cum sacris literis conjungentes, incredibiles utilitates, maximumque decus Christianae religioni attulerunt» (43).

La fuente principal que para escribir su tratado filosófico utilizó Pererio fué Aristóteles. Lo dice claramente al comenzar su obra: «sedulo tamen curavimus, ut quicquid Aristotelos iis de rebus, quas hoc opere docemus, usquam sensit, et scriptum reliquit, variis ex libris eius colligentes, suo quodque loce, pertactaremus» (44).

Para conocer mejor el pensamiento del Estagirita se sirvió Pererio de los más afamados intérpretes que el Filósofo tuvo entre los griegos (Alejandro de Afrodisia, Temistio, Simplicio...), árabes (Avicena,

(39) Libro VI, cap. XIX, págs. 413-415. Ed. cit.
(40) Libro XV, cap. V, pág. 866. Ed. cit.
(41) *Praefatio*, fol. 5 r. Ed. cit.
(42) *Praefatio*, fol. 5 r. Ed. cit.
(43) *Praefatio*, fol. 5 r. Ed. cit.
(44) *Praefatio*, fol. 2 r. Ed. cit.

Averroes...) y escolásticos. De los primeros dice que: «Hos enim extra controversiam est, omnium optime Arist. intellexisse, et in eius scriptis interpretandis, dilligentissimos et accuratissimos fuisse» (45). De los segundos, es notable la ecuanimidad y buen criterio con que juzga a Averroes. Y de los terceros toma como principal al Doctor Angélico, a quien llama «eximium Philosophiae decus, et splendidissimum Theologiae lumen, firmissimumque columen» (46), y a quien atribuye un ingenio divino.

No se excedió en el elogio Don Nicolás Antonio cuando dijo de Pererio que: «Graecarum enim literarum egregia cognitione, immensa omnis generis scriptorum lectione, philosophorum theologorumque dogmatum eximia scientia, ingenii cultu et alacritate, permagnoque judicio id consequutus est ut in iis omnibus, quas tractavit, doctrinae partibus nobiliorem eo alium aut praestantiorem vix tulerit hactenus feracissima hujus mercis Hispania» (47).

---

(45) y (46) *Prefatio*, fol. 2 v. Ed. cit.
(47) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 212, col. 1.ª

CAPÍTULO IV.

EL PADRE LUIS DE MOLINA.

I. Noticia biográfica.

El Padre Luis de Molina (1) nació en Cuenca en septiembre de 1535; y fué hijo legítimo de los hidalgos señores Diego de Orejón y Muela y Doña Ana García de Molina.

Hizo el Padre Molina sus primeros estudios en la Ciudad que le vió nacer; y después pasó a cursar en las Universidades de Salamanca y Alcalá. Hallábase estudiando *Summulas* en esta última cuando, en 1553, ingresó en la Compañía de Jesús. De Castilla se trasladó a Portugal a pie y mendigando; y en el Colegio jesuítico de Coimbra concluyó el noviciado y los estudios eclesiásticos, en los que tuvo por maestro al famoso Padre Pedro de Fonseca.

Terminada su formación, Molina enseñó Filosofía en Coimbra; y fué tanto lo que se acreditó como hombre de ciencia, que el Infan-

(1) Para la biografía de Molina, véase la *Vida del mui religioso y sabio Doctor el Padre Luis de Molina* por el P. Alonso de Andrade, en el t. V de los *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesus*, Madrid, José Fernández de Buendía, 1666, págs. 784-810.

Para la bibliografía de Molina, véanse, principalmente, el trabajo *R. P. Ludovici Molinae e Societate Jesu operum catalogus*, en el t. I de la edición *Opera Omnia* (Colonia, 1733), aunque sólo contiene el tratado *De iustitia et iure* y a éste aplica la frase *opera omnia*, y el tomo V de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, del P. Carlos Sommervogel, S. J., París, 1894, págs. 1.167-1.189.

Recientemente se ha publicado un estudio interesantísimo sobre Molina, *Geschichte des Molinismus*, del Dr. Federico Stegmüller. El t. I, *Neue Molinas chriften*, aparecido en Munster en 1935. Además de la parte bibliográfica, lleva una introducción biográfica.

te Don Enrique de Portugal, que entonces estaba fundando la Universidad de Évora, pidió a los superiores de la Compañía de Jesús destinaran a Molina para maestro de la naciente Universidad. En ella ejerció Molina el magisterio durante veinte años, mereciendo ser llamado el Doctor de Évora.

Tornó luego a Castilla; y vivió en Cuenca, dedicado a escribir sus libros. En el año 1600 fué destinado a enseñar Teología Moral en el Colegio Imperial de Madrid; mas a poco de llegar a la corte le arrebató la muerte, falleciendo edificantemente el 12 de octubre de dicho año 1600.

Molina sólo escribió tres grandes obras, de índole teológico-filosófica las tres. De cada una de ellas hablaré separadamente, que bien lo merecen. Además compuso algunos estudios y tratados menores, que recientemente ha publicado el Doctor Stegmüller (2).

II. La «Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis».

No hay en toda la Escolástica Española un libro de historia más larga, agitada e interesante que este famosísimo tratado; y en verdad que ninguno merece mayor estudio, porque, como dijo Don Eloy Bullón: «El tratado *De locis theologicis*, de Melchor Cano, y la *Concordia*, de Molina, son, sin duda alguna, los dos libros más originales e interesantes de la teología dogmática española» (3).

Quiso Molina escribir un libro contra los protestantes mostrando y deshaciendo los errores de Lutero, Calvino y sus secuaces. Terminado el trabajo, y obtenida de los superiores de la Compañía de Jesús la licencia necesaria para imprimirle, acudió a la Inquisición de Portugal para que ella autorizase la publicación, toda vez que, a la sazón, Molina vivía y escribía en territorio lusitano. La Inquisición nombró censor del trabajo al padre dominico Fray Bartolomé Ferreira, quien enteró a sus hermanos de hábito de algunas de las opiniones del Jesuíta conquense. Creyeron estos frailes predicadores que el libro de Molina contenía errores importantes, y trataron de lograr que Ferreira impidiera la impresión del tratado; mas, al fin, Fray Bartolomé dictaminó en términos muy encomiásticos para Molina

(2) *Neue Molinas chriften*, Munster, 1935.

(3) Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, leído el 15 de diciembre de 1935, sobre *El concepto de la soberanía en a escuela jurídica española del siglo XVI*, Madrid, 1935, §. II, pág. 30.

y su libro, y la Inquisición portuguesa autorizó la impresión de la *Concordia.*

Salvados estos inconvenientes, Molina mandó su manuscrito a las prensas lisbonenses de Antonio Ribeiro; y de ellas salió impreso en 1588 con el título de CONCORDIA LIBERI ARBITRII CUM GRATIAE DONIS, DIVINA PRAESCIENTIA, PROVIDENTIA, PRAEDESTINATIONE ET REPROBATIONE, AD NONNULLOS PRIMAE PARTIS DIVI THOMAE ARTICULOS, y dedicado al Archiduque y Cardenal Don Alberto de Austria, que, a la sazón, era Gobernador e Inquisidor General del Reino lusitano.

No se aquietaron con todo esto los padres dominicos, sino que, por medio de Fray Juan de las Cuevas, fraile predicador asimismo, lograron que el Cardenal Archiduque ordenara que se detuviera la divulgación de la obra mientras se indagaba si ésta defendía doctrinas que la Inquisición española había prohibido se enseñaran en las escuelas. El Doctor Cano, diputado por el Cardenal Archiduque para dictaminar robre este extremo, opinó que sí; y que se debía impedir la difusión del libro. Pero, comunicados a Molina los reparos y tachas que Cano oponía a la *Concordia*, respondió a todo tan cumplidamente que, examinado el proceso por el Consejo de la Inquisición portuguesa, opinó éste que se debía autorizar la difusión del libro, como lo juzgaban igualmente los Consejos Reales de Castilla y Aragón; y el tratado comenzó a venderse y a leerse sin trabas de ninguna clase.

Pero con la difusión de la *Concordia* arreció la oposición que al libro hicieron los padres dominicos, con Fray Domingo Báñez al frente, ayudados por algunos religiosos de otras órdenes, como el mercedario Fray Francisco Zumel. Se discutió apasionadamente por dominicos y jesuítas sobre la verdad y la ortodoxia de las doctrinas de Molina, interviniendo la Inquisición española para dirimir la controversia; y ésta adquirió tal incremento y estrépito, que el Papa Clemente VIII avocó a sí el fallo de la cuestión.

A Roma fueron entonces una enorme multitud de escritos, en los que los dominicos impugnaban la *Concordia* y los jesuítas la defendían, y las universidades y los teólogos de mayor nombradía dictaminaban sobre el libro de Molina. El Papa designó una comisión de teólogos que examinara el tratado; y ésta opinó que debía prohibirse la *Concordia*. Ordenó Clemente VIII a esta comisión que revisara de nuevo el tratado de Molina; y la comisión susodicha volvió a dictaminar insistiendo en su primitivo parecer. No sancionó el Santo Padre este dictamen, sino que, deseando más luz, mandó a dominicos

y jesuítas que concurrieran, primero ante el Inquisidor General Romano, Cardenal Madruzzo, y después ante el propio Pontífice, asistido de varios cardenales, y discutieran sobre la ortodoxia de las doctrinas del Jesuíta castellano. Verificáronse estas discusiones, que tuvieron en tensión a los hombres cultos de la Cristiandad entera, aunque se desvió la cuestión, y en vez de tratar de la *Concordia*, se entretuvieron los teólogos de uno y otro bando en examinar las teorías con que respectivamente explicaban dominicos y jesuítas la eficacia de la gracia y su concordia con el libre albedrío humano.

Después de estas discusiones orales, el Papa volvió a disponer que se examinara y censurara nuevamente la *Concordia* por la comisión de teólogos que anteriormente lo había hecho, algo modificada. Todos estos teólogos, excepto el carmelita Fray Juan Bovio, dictaminaron contra Molina, señalando veinte proposiciones, que decían haber tomado de la *Concordia* y estimaban dignas de ser condenadas. Los jesuítas pudieron lograr que antes de que el Papa sancionase este fallo, se oyera la defensa que ellos querían hacer de las doctrinas del Profesor de Évora; y que, para esto, hubiera nuevas sesiones ante la comisión de teólogos. En ellas defendieron la condenación de las veinte proposiciones atribuídas a Molina los frailes dominicos Diego Álvarez y Tomás de Lemos, y sostuvieron la verdad y pureza doctrinal de la *Concordia* los jesuítas Cristóbal de los Cobos, Pedro de Arrúbal y Gregorio de Valencia. Los teólogos consultores, con la sola excepción del Padre Bovio, insistieron en que procedía condenar las veinte proposiciones atribuídas a Molina. No satisfizo este dictamen a Clemente VIII, quien, queriendo acertar, mandó se discutiera nuevamente ante él, asistido de varios cardenales, teólogos y consultores, sobre los puntos que previamente iba señalando el mismo Pontífice. En estas nuevas controversias, que duraron tres años, impugnaron a Molina los dominicos Diego Álvarez y Tomás de Lemos y le defendieron los jesuítas Gregorio de Valencia, Pedro de Arrúbal y Fernando de la Bastida

Murió en esto Clemente VIII; y, después del brevísimo pontificado de León XI, que no llegó a reinar un mes, fué elegido Papa el Cardenal Camilo Borghese, que había asistido a las controversias anteriores y que tomó el nombre de Paulo V. Como lo más conveniente, dispuso este que continuaran las discusiones precedentes; pero, después de la primera, ya no se disputó sobre el libro de Molina, sino sobre la premoción física, clave del sistema tomista, como hemos visto al estudiar la doctrina de Fray Domingo Báñez.

Al fin, después de veinte años de luchas épicas y de controversias inacabables, el Papa pidió parecer a los consultores sobre qué proposiciones convenía definir y cuáles condenar; y el 28 de agosto de 1607 se celebró la congregación cardenalicia que había de poner término a esta famosísima cuestión. Dieron su parecer los cardenales Ascoli, Giuri, Bianchetto, Arrigone, San Roberto Belarmino, Perrone, Buffalo y de San Eusebio, siendo sólo el primero, que era dominico, el que opinó que se debían prohibir las proposiciones de Molina, y defendiendo denonadamente la causa de éste San Roberto Belarmino y el Cardenal Perrone. El Papa Paulo V, no sólo dió su juicio, sino que le impuso e hizo que prevaleciera en lo sucesivo. Según este fallo del Pontífice se declararon concluídas las controversias; no se definió proposición alguna, ni se condenó ningún sistema; se dejó que dominicos y jesuítas defendieran libremente sus respectivas teorías, aunque prohibiéndoles a unos y otros que calificaran las doctrinas opuestas a las suyas como contrarias a la fe en cualquier grado. Es decir, el libro de Molina no fué aprobado, pero tampoco condenado; y la *Concordia* pudo desde entonces circular, leerse y ser defendida como obra que nada contiene en contra del dogma y de la fe de nuestro Señor Jesucristo (4).

El libro de Molina, escrito con método escolástico y con un lenguaje propio de la cátedra, está presentado en forma de un amplio comentario a seis artículos de la primera parte de la *Summa Theologica*: los artículos ocho y trece de la cuestión catorce, el artículo sexto de la cuestión diez y nueve, el artículo primero de la cuestión veintidós,

(4) Para seguir los pormenores de esta interesantísima historia del libro de Molina, puede verse la copiosa bibliografía publicada sobre las controversias *de auxiliis*: *Scientia media historice propugnata* (Lyón, 1655), del P. Gabriel de Henao, S. J.: *Historia controversiarum quae inter quosdam e Sacro Praedicatorum ordine et Societatem Jesu agitatae sunt ab anno 1548 ad 1612*. (No sé que se haya impreso; manuscrita se guarda esta historia en muchas bibliotecas), del P. Pedro Poussines, S. J.: *Historicae Congregationum...* (Maguncia, 1699), de Fr. Jacinto Serry, O. P. (Usaba el pseudónimo: Agustín Le Blanc): *Acta omnia congregationum ac disputationum...* (Lovaina, 1702), de Fr. Tomás de Lemos, O. P.: *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis* (Amberes, 1705), del P. Livino Meyer, S. J. (Firmaba con el pseudónimo: Teodoro Eleuterio); *Contraversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia, intia et progresus* (Friburgo, 1881), del P. G. Schneemann, S. J.; *Bannes et Molina, histoire, doctrine, critique, methaphisique* (París, 1883), del P. Teodoro de Régnon, S. J.; etc., etc. Si se desea una historia escrita por un insigne escolástico español próximo a las controversias consabidas, puede verse la disp. XIII, sect. 9-12 del tratado *De ente supernaturali disputationes*, del P. Juan Martínez de Ripalda, jesuíta pamplonés del siglo XVII (páginas 213-234 del t. 4.º de la edición impresa por Luis Vives en París en 1871).

y los artículos cuarto y quinto de la cuestión veintitrés; y va dividido en cinco partes: La primera, que es brevísima, prueba que la ciencia de Dios es causa de las cosas, y que ejerce en acto esta causalidad después que es determinada por la voluntad divina que quiere existan las cosas. La segunda parte, la más extensa y fundamental del tratado, explica cómo se armonizan con el libre albedrío la eficacia de la gracia y la presciencia divina. La tercera expone en qué sentido puede sostenerse que la voluntad de Dios se realiza siempre. La cuarta concilia la libertad con la providencia divina. La quinta concuerda el libre albedrío con la predestinación y la reprobación, existentes *ab aeterno* en Dios.

III. Doctrinas de la «Concordia».

La doctrina filosófica que expone Molina en su *Concordia*, según el orden con que él la desarrolla, puede sintetizarse como vamos a ver, aunque, para hacerlo, hay necesidad de tocar muchos puntos teológicos, porque, como Molina, cual era corriente en el siglo XVI, trata a la vez cuestiones filosóficas y teológicas, no es posible exponer su doctrina filosófica prescindiendo por completo de sus enseñanzas teológicas (5).

Después de demostrar brevemente que la ciencia divina es causa de las cosas, y que de hecho y en acto no las produce sino determinada por la voluntad de Dios, trata Molina de la libertad, exponiendo los errores que sobre las relaciones del libre albedrío y la contingencia de las cosas con la presciencia divina sostuvieron Cicerón, los maniqueos, los pelagianos, Wicleff, Hus, Lutero, Calvino... Distingue la libertad de la voluntariedad o exención de coacción; y coloca el constitutivo de aquélla en la potestad de obrar o no obrar, y de hacer una cosa o su contraria, supuestos todos los requisitos necesarios para la acción. Como fundamento y requisito previo de la libertad, Molina exige el juicio del entendimiento acerca de los objetos sobre los que ha de versar el acto libre. No obstante, la libertad reside, como en sujeto inmediato y propio, en la voluntad racional. Al agente libre se opone el agente natural: éste, supuestos todos los requisitos

(5) Para este estudio utilizo la edición de la *Concordia*, impresa por P. Lethielleux en París en 1876, que es la única que poseo. Dícese que el jesuíta Padre Rabeneck prepara una edición crítica de la *Concordia*. Que yo sepa no se ha publicado aún.

indispensables para la operación, obra necesariamente y en un sentido fijo y determinado, nunca en contrario. La voluntad humana no es libre respecto a todos sus actos, sino solamente respecto a aquellos que puede realizar o no (libertad de ejercicio), y realizar uno o su contrario (libertad de especificación). En la libertad de especificación se halla la plena razón formal de la libertad.

Sigue un análisis teológico muy minucioso de las fuerzas de la voluntad libre en orden a evitar el pecado y a realizar los actos sobrenaturales de las virtudes según los distintos estados en que puede considerarse el hombre en relación a la gracia. Entre las doctrinas que aquí defiende Molina no pueden dejar de señalarse dos proposiciones que fueron discutidísimas en las controversias *de auxiliis divinae gratiae:* Dios siempre otorga los auxilios de la gracia preveniente al hombre que hace lo que en él está, lo que puede, para su salvación; y no es debido tan sólo a la gracia preveniente, sino a ella con el libre albedrío, que de dos hombres auxiliados con gracias entitativamente idénticas, el uno se convierta y no lo haga el otro.

A continuación demuestra Molina que en el hombre existe el libre albedrío, con dos géneros de razones: pruebas naturales o filosóficas y pruebas sobrenaturales o teológicas. He aquí las primeras: A) La experiencia demuestra que tenemos libertad: porque evidencia que podemos estar en pie o sentados, pecar o no pecar, etc. B) Si el hombre no fuera libre, Dios no sería justo al castigar el pecado. C) Por la sola luz de la razón natural, conocieron y sostuvieron la existencia de la libertad en el hombre Platón, Aristóteles, los estoicos, etcétera. Las pruebas teológicas que aduce Molina son: testimonios de casi todos los libros de la Biblia; declaraciones de los concilios I de Braga, contra Prisciliano; Constantinense, contra Wicleff; y Tridentino, contra los protestantes; y textos de muchos santos padres griegos y latinos.

Contra la opinión de Occan y otros defiende Molina con razones teológico-escolásticas que no es exacto que la voluntad no sea libre en el instante en que quiere algo, sino en el instante que precede a aquél.

¿Cómo concurre Dios a la realización de los actos libres? Refuta Molina los dos errores extremos: el que afirma que las causas segundas no obran propiamente, sino que es Dios quien en ellas y en presencia de las mismas produce los efectos que atribuímos a éstas; y el que asegura que las causas segundas obran por sí sin el concurso de Dios, quien no contribuye a la acción de ellas de otro modo que conservando la naturaleza y las fuerzas que les dió al producirlas.

El concurso de Dios en las acciones de las causas segundas no es, según Molina, el que defiende la teoría de la premoción física. Aquel concurso no es un influjo que mueve a las criaturas haciéndolas realizar sus actos naturales y producir sus efectos propios. Razones: A) Teniendo las causas segundas completa la actividad necesaria para la operación que les es propia, no es necesario que Dios, causa primera, aplique y reduzca al acto la actividad de las causas segundas. B) Si fuera cierta la teoría de la premoción física, Dios no concurriría inmediatamente y con inmediación de supuesto a la acción de las causas segundas, sino mediante estas mismas causas segundas.

El concurso de Dios en las acciones de las criaturas es, según Molina, inmediato con inmediación de supuesto en la acción y en el efecto de las causas segundas: de tal suerte que a la vez que la creatura causa el efecto, Dios, con cierto influjo general, actúa de modo inmediato, obrando así en la operación de la creatura, como en el efecto que de esta acción se sigue. El concurso general de Dios no termina, pues, en la causa segunda, moviéndola y haciéndola obrar, sino en la acción y en el efecto de esta causa segunda, que Dios produce con la misma causa segunda.

Cinco pruebas aduce Molina para demostrar que éste es el concurso con el que Dios asiste e influye en los actos de las criaturas: A) Todo movimiento o acción produce un término, un nuevo sér o una nueva cualidad: luego si existiera el movimiento previo de Dios aplicando al acto a las criaturas produciría en ellas por lo menos una nueva cualidad; pero esto es sumamente improbable: luego no es admisible que exista moción divina previa que aplique al acto la potencialidad de las criaturas. B) Por la indigencia natural de las criaturas, y por su dependencia esencial al Creador, es necesario el concurso inmediato de Dios en todas las acciones de las causas segundas: luego Dios debe influir inmediatamente, sin inmediación de supuesto, en la acción y en el efecto de las causas segundas. C) Es evidente que el efecto de las causas segundas necesita de Dios para existir y para durar: luego con mucha mayor razón necesitará de Él para comenzar a ser. Según Molina, su teoría explica mucho mejor que la de la premoción física este concurso de Dios en el principio del sér, efecto de la acción de la creatura: porque para que la teoría de la premoción física pudiera llegar a explicarlo debiera decir que Dios, después de haber influído inmediatamente en la causa segunda, haciendo que ella produzca su efecto, influía también en este mismo efecto para que él comenzara a existir; y esto nadie lo ha sostenido

todavía. D) Si se diera el influjo previo o premoción física de Dios en los actos de las criaturas, este acto sería creado o producido por Dios con la cooperación de la creatura; mas para cooperar ésta a la producción de aquel influjo necesitaría, a su vez, otro influjo previo; y así sucesivamente habría que sostener la existencia de una serie infinita de influjos o premociones. E) Existen textos de la Sagrada Escritura que enseñan que Dios ejerce su influjo en los efectos de las criaturas.

No son inútiles en la acción de las criaturas, ni el concurso de Dios, ni la operación de la misma creatura; aquél es necesario por ser el acto de la causa general; y éste, por serlo de la causa particular. El concurso general de Dios es de suyo indiferente para producir uno u otro efecto; la acción de la causa segunda concreta el concurso general de Dios a producir un efecto determinado; y si la causa segunda es libre, hace esto pudiendo determinar el concurso general de Dios a producir otro efecto distinto y aun contrario del que consigue de hecho. Dios podría producir y obrar el efecto de la causa segunda sin la acción de ésta; mas la causa segunda no puede obrar sin el concurso general de Dios.

No porque concurran dos agentes a la acción de la causa segunda, a saber: Dios y la misma causa segunda, resultan dos acciones, sino una sola, que en cuanto es de Dios se llama concurso general; y en cuanto es de la creatura, influjo de ella. Ninguno de estos dos agentes: Dios y la creatura, son causa total y completa del acto de la misma creatura; mas no lo son porque uno de ellos produzca parte de ese acto y el otro parte también de él, sino porque los dos producen el efecto, todo el acto de la creatura, aunque un agente no le produzca sin el concurso y cooperación del otro.

El auxilio especial con el que Dios asiste al hombre para que ejecute actos sobrenaturales, que se llama gracia preveniente, es diferente del concurso general con el que Dios coopera a la acción de las causas segundas. Aquél es una moción con la que Dios excita al alma dándole potencialidad para que, si quiere usar de ella, produzca el acto sobrenatural; es, pues, un movimiento o acción de Dios que inmediatamente termina en la causa segunda. Por el contrario, por el concurso general Dios no obra inmediatamente en la causa segunda, sino en el efecto de ésta.

No porque sea necesario que Dios concurra con el libre albedrío y con las causas segundas a los actos de estos séres desaparece la contingencia de las cosas: porque ésta tiene su razón de ser, no en el

concurso general, sino en el influjo especial de la creatura en su propio efecto, influjo que, con el concurso general, es la causa completa y adecuada del suceso contingente.

Propiamente se llaman gracias aquellos auxilios particulares con los que Dios socorre al hombre y que dan entidad sobrenatural a los actos humanos, haciéndolos merecedores de la vida eterna. Las gracias son dones gratuitos de Dios; y tanto las prevenientes, las que excitan al acto sobrenatural, como las cooperantes, las que ayudan a producirle, dejan íntegro el libre albedrío, de tal suerte que bajo la moción de la gracia la voluntad tiene potencialidad para seguirla o rechazarla, y para producir o no el acto sobrenatural.

El acto sobrenatural tiene como causa completa la gracia y la libre voluntad humana: de ésta depende que el hombre realice o no el acto, y de aquélla que posea entidad sobrenatural y sea digno de vida eterna. Todo el acto sobrenatural es causado por la libertad, y todo él es causado por la gracia: por la libertad en cuanto al ser, y por la gracia en cuanto a la sobrenaturalidad. Entre la gracia y el acto sobrenatural existe, pues, la distinción que media entre la causa y el efecto. Por consiguiente, en la producción del acto sobrenatural intervienen tres principios: Primero: El concurso general de Dios al acto libre con el que la voluntad consiente a la moción de la gracia. De este principio recibe el acto sobrenatural su entidad general, aunque no la especial de acto sobrenatural de fe, de esperanza, etc. Segundo: El libre albedrío, auxiliado siempre con el concurso sobrenatural y con la gracia preveniente. De él recibe el acto sobrenatural como de causa particular su diferencia específica propia, es decir, que sea acto de creer y no acto de no creer. Tercero: La gracia preveniente, que da al acto sobrenatural su entidad sobrenatural característica, haciéndole diverso del acto meramente natural de fe, de esperanza, etc.; y le suministra el mérito para la vida eterna. No obstante, Dios puede, con potencia absoluta, producir juntamente con la voluntad libre del hombre actos sobrenaturales sin excitarla previamente con la gracia preveniente, de tal suerte que la potencia absoluta de Dios sustituya al influjo de la gracia preveniente, dando a la voluntad humana potencialidad para producir actos sobrenaturales, que tienen esta entidad por proceder de un prinicpio sobrenatural que actúa y ayuda al principio natural del acto, a la libre voluntad. Y la razón es porque no implica contradicción ni repugnancia el que la potencia absoluta de Dios haga esto, supliendo así a la gracia preveniente.

No es admisible la conciliación entre la necesidad de la gracia coadyuvante y el libre albedrío que puede proporcionar la famosa distinción tomista: *in sensu diviso et composito*, de suerte que *in sensu composito* con la gracia coadyuvante la voluntad esté necesitada a obrar, mas no lo esté *in sensu diviso*, es decir, supuesta la no existencia de la gracia coadyuvante. La razón de todo esto la expone Molina más adelante.

No se deben admitir dos gracias distintas, una preveniente y otra coadyuvante, sino una sola, que en cuanto invita a la voluntad libre a realizar el acto sobrenatural se llama preveniente, y en cuanto la ayuda a ejecutarle una vez que aquella potencia acepta la invitación de la gracia preveniente, se llama gracia coadyuvante.

El consentimiento de la voluntad a la gracia preveniente consiste en cooperar esta potencia a la realización de los actos sobrenaturales de fe, esperanza, etc., a los que es invitada por la gracia preveniente. De esta aceptación o consentimiento de la voluntad depende que la gracia logre su efecto propio y sea eficaz; de tal suerte que siendo la gracia en sí misma, objetivamente, suficiente para su efecto, de hecho le consigue o no, es decir, se hace eficaz o ineficaz, según que la voluntad libre consienta o disienta de ella. La definición del Concilio Tridentino pide se acepte esta explicación. La existencia de la libertad reclama se admita la solución indicada: pues de otro modo, y supuesta la eficacia *ab intrinseco* de la gracia, la libertad perecería. Si no se admite esta teoría es inexplicable la existencia en el hombre del mérito y del demérito. Hasta los mismos adversarios suponen la doctrina anterior cuando defienden, muy atinadamente, por cierto, que Dios no niega a nadie los auxilios suficientes para salvarse; que por la libre culpa del pecador se condena el réprobo; y que la justicia infinita de Dios, con toda razón y motivo, premia al bueno y castiga al malo. No se ha de juzgar, sin embargo, que el consentimiento libre de la voluntad dé a la gracia determinada fuerza; al contrario, es la gracia quien proporciona a la voluntad el auxilio que necesita para consentir a ella. Lo que hace el libre albedrío en orden a la eficacia de la gracia es poner la condición necesaria para que la gracia tenga verdadera razón de gracia eficaz en relación al fin sobrenatural a que se dirige.

Entre el concurso general de Dios, con el cual Él coopera a los actos naturales de la libertad, y el cóncurso espeical de la gracia preveniente, con el cual Dios contribuye a los actos sobrenaturales del hombre, existen estas dos diferencias: Primera: El concurso gene-

ral no actúa inmediatamente sobre la voluntad libre, sino sobre los actos de esta potencia, influyendo en ellos a la vez que la voluntad. Segunda: El concurso general no es anterior con prioridad de tiempo o de naturaleza al acto libre. El concurso de la gracia preveniente es anterior al acto sobrenatural libre, por lo menos con prioridad de naturaleza. La gracia coadyuvante, que, cuando se produce el acto sobrenatural coopera con la voluntad libre a la realización de dicho acto, es simultánea a éste, lo mismo que el concurso general.

Siguiendo a Fray Domingo de Soto y contra el franciscano Fray Andrés de Vega, cree Molina que en la gracia preveniente, además de la acción inmediata y propiamente divina, concurren, como concausas, la intelección y la volición de las facultades humanas.

De dos modos puede decirse que algo es contingente: Primero: Porque la naturaleza de un sujeto no reclame un predicado más bien que otro, ya que ambos son posibles y adecuados al sér del sujeto. Así es contingente que Sócrates esté sentado o de pie. Entendida de este modo la contingencia no se opone a la necesidad o fatalidad de los acontecimientos: porque si todos los agentes obraran por necesidad, fatalmente, aunque no repugnara que atendiendo a la naturaleza de los efectos producidos por el agente sobreviniera uno u otro, sin embargo, por estar determinada la causa a producir un efecto y no otro, siempre acaecería lo mismo, y esto de modo necesario. Quien conociera perfectamente las causas sabría indefectiblemente lo que había de suceder. Segundo: En otro sentido se dice que algo es contingente, no sólo porque el determinado efecto que es producido no supone necesidad de serlo, sino porque la causa de tal efecto no está necesitada a producirle, de modo que puede producirle o no.

La raíz y fundamento de la contingencia de las cosas entendida del primer modo es la posibilidad de los extremos, cualquiera de los cuales es factible y puede ser producido. La razón remota de la contingencia de las cosas entendida del segundo modo es la voluntad de Dios, no porque Él produzca las cosas fortuitamente y al acaso, sino con libertad, que así como las produce puede no producirlas: pues, supuesta la posibilidad intrínseca de los séres, la razón de que existan o no es la voluntad de Dios, que les comunica o niega la existencia. La razón próxima de la contingencia de las cosas es el libre albedrío de los séres creados que le poseen: el ángel, el hombre y los brutos respecto a ciertos vestigios, no en cuanto a la plenitud de la libertad. El fundamento de esto es porque solas las causas libres no están determinadas previamente a producir un efecto concreto:

luego sólo las causas segundas libres pueden ser la razón de que acaezca una cosa pudiendo acontecer otra, es decir, sólo ellas son la raíz y fundamento de la contingencia de los efectos.

Son contingentes, no sólo los efectos que inmediatamente proceden de las causas segundas libres, sino también algunos que proceden de las causas segundas naturales, pero con intervención de algún agente libre.

Ordinariamente no obra Dios fuera del curso natural de las cosas; mas cuando acontece algo fuera del curso natural de las cosas, débese atribuir a Dios como a causa inmediata de su contingencia.

En los efectos contingentes propios de la gracia, la contingencia depende, o de Dios solamente, o de Él con la voluntad creada, según que la naturaleza del efecto pida ser producida solamente por Diós o por Él con la cooperación de la voluntad libre de la creatura.

Dios conoce desde la eternidad, antes de que existan en el tiempo y según sus razones propias, todas las cosas que fueron, son y serán. Dios tiene también presciencia cierta e infalible de los futuros contingentes, en cuanto que la ciencia divina los conoce en el sér y realidad que han de tenter en sí mismos cuando lleguen a existir, y en cuanto que los conoce también en sus causas inmediatas, y sabe ciertamente lo que éstas harán en cualquiera hipótesis que quepa suponer. Prueba esto Molina, primero con argumentos teológicos tomados de las Sagradas Escrituras, y después con razones filosóficas, que son las siguientes:

Primera: Al comprender el entendimiento de Dios la esencia divina conoce en ella cuanto en ella se contiene eminencialmente; y, por lo tanto, lo que hará cada creatura libre colocada en cualquiera circunstancia que se pueda suponer. Luego al decretar la voluntad divina colocar a la creatura libre en circunstancias determinadas, el entendimiento divino conoce ciertamente lo que en ellas hará esa creatura, aun antes de que ésta exista y obre.

Segunda: Dios no recibe el conocimiento de las cosas, sino de Sí mismo: luego no es la existencia de las cosas quien da a Dios noticia de éstas, que antes de que ellas existan ya Dios las conoce en Sí mismo de modo perfectísimo.

Tercera: En Dios existe providencia y predestinación acerca de los futuros contingentes: luego antes de que éstos existan en sí mismos, objetivamente, tiene Dios presciencia de ellos.

Dios no conoce los futuros contingentes en el decreto de la voluntad divina que quiere acontezca precisamente una cosa contingente,

que puede suceder o no suceder. No habría inconveniente en admitir esta explicación si se tratara solamente de los efectos contingentes causados inmediatamente por Dios, o por Él por medio de las causas segundas naturales; mas como hay efectos contingentes producidos inmediatamente por las causas segundas libres, esta explicación es inadmisible: porque destruye la libertad en los actos de las criaturas libres. Si la determinación de la causa libre para producir o no efectos contingentes que de ella dependen, en cuanto tal determinación es producida por el influjo de la voluntad divina (que desde la eternidad decreta concurrir a la operación de la creatura libre de modo que ésta produzca un efecto y no otro) fuera el medio por el cual Dios conoce los futuros contingentes dependientes de la libertad, la causa segunda ya no es libre: porque no es ella quien se determina a sí misma, sino que sería determinada por Dios; y toda la razón de la contingencia del efecto estaría en Dios, no en la creatura libre.

No basta para conservar la libertad la distinción: *in sensu composito et in sensu diviso*, de modo que se afirme que, aunque supuesta la determinación o aplicación al acto de la causa segunda por parte de Dios, y estando, por lo tanto, completa la actividad de la causa segunda, esto es, *in sensu composito*, la creatura libre no puede menos de producir el efecto a que la determina Dios, sin embargo, considerada *simpliciter*, es decir, sin estar sujeta en acto a la determinación de Dios, *in sensu diviso*, la misma creatura libre es indiferente para producir o no el efecto al que la determina Dios. Y la razón por la cual es insuficiente esta explicación es sencillísima: Si supuesto el influjo y determinación de Dios la creatura libre no puede dejar de producir el acto al cual es determinada, cuando le produce no lo hace libremente. Que *in sensu diviso*, es decir, sin tal determinación por parte de Dios, sea libre la creatura para producir o no el acto, no hace al caso, ni supone libertad en la creatura cuando ella obra, que es precisamente de lo que se trata.

Según Molina, Dios conoce los futuros contingentes de este modo: La esencia divina es el fundamento de la posibilidad y realidad de todas las cosas, de las absolutas y necesarias, y de las hipotéticas y contingentes, según el ser posible de todas ellas, y según el ser futuro de las que llegan a existir. La esencia divina, que así contiene todas las cosas, es el objeto primario del conocimiento de Dios: Luego en la esencia divina conoce Dios la realidad de todas las cosas posibles y futuras, tanto de las necesarias como de las contingentes. En la esencia divina ve, por consiguiente, el entendimiento de Dios lo que

harán las causas contingentes y libres si se las coloca en unas u otras circunstancias y dejadas a su propia determinación, no promovidas por Dios a un acto concreto. Luego al querer la voluntad divina que obren las causas libres en circunstancias dadas, el entendimiento divino prevee con plena certeza lo que libremente hará la creatura en tal caso.

Dios conoce los séres y acontecimientos futuros tal como ellos serán: a los producidos por causas necesarias los conoce con ciencia necesaria, y a los producidos por causas libres con ciencia contingente y libre; y como en los futuros contingentes y libres la razón de la contingencia está en la libertad, de suerte que el que ocurra una u otra cosa no depende del entendimiento divino, sino de la libre voluntad de la creatura, cuanta contingencia existe en el efecto, tanta existe en la ciencia divina que le conoce cual él es en sí. Por esto, aunque es necesario que Dios conozca cuanto ha de suceder, y que suceda cuanto Dios conoce como futuro, sin embargo, Dios no conoce necesariamente los futuros contingentes, v. g., que Pedro ha de pecar, hasta el instante en que acaecen estos futuros, porque hasta ese momento no hay necesidad sino contingencia en el acto. Luego la conciliación de la libertad con la presciencia, no es la que algunos establecen diciendo: si Pedro que, por hipótesis, peca en el tiempo no hubiera de pecar, Dios conocería *ab aeterno* y de modo necesario que Pedro no había de pecar. Dios conoce infaliblemente los futuros contingentes, no como futuros que necesariamente sucederán, sino como futuros contingentes, que pueden suceder o no suceder. La certeza con la que Dios conoce lo que siendo contingente acaecerá, no procede de la certeza objetiva del futuro contingente, pues, siendo este contingente, en sí es incierto, sino de la infinita perfección del entendimiento divino, que conoce con certeza lo que en sí y objetivamente no es cierto.

Débense distinguir en el conocimiento divino tres ciencias: Ciencia natural: Por ella conoce Dios todo aquello a lo cual se extiende su infinito poder, todo lo que es intrínsecamente posible y puede ser hecho por Dios, inmediatamente o mediante la acción de las criaturas. Ciencia libre: Por ella conoce Dios lo que libérrimamente ha resuelto ejecutar la voluntad divina de un modo absoluto. Según nuestro modo de entender, este conocimiento es posterior al acto por el cual la voluntad divina decreta hacer algo. Ciencia media entre la ciencia natural y la libre: Por ella conoce Dios lo que la voluntad de la creatura racional querrá o hará libremente en unas u otras

circunstancias, aunque la misma creatura racional en las mismas circunstancias podría hacer otra cosa si quisiera. Esta ciencia media coincide con la ciencia natural en ser anterior al acto de la voluntad divina que decreta sean las cosas; y en que no está en la potestad de Dios conocer otra cosa que la que en realidad conoce. La ciencia media conviene con la ciencia libre en que lo que por ella se conoce depende en cierto modo de la voluntad divina, en cuanto que depende de la voluntad de Dios el colocar al hombre precisamente en las circunstancias en las que éste querrá libremente aquello que la ciencia divina conoce que ha de realizar.

Existe en Dios ciencia media: porque exige su existencia la realidad del libre albedrío humano, que no es menos cierta que la existencia de la presciencia y de la predestinación divinas; y porque están de acuerdo con la existencia de la ciencia media en Dios los testimonios de los santos y de la generalidad de los teólogos. La ciencia media no existe en el entendimiento de ningún sér creado, ni aun en el de nuestro Señor Jesucristo según su sacratísima humanidad: porque ningún entendimiento creado comprende y adecua la esencia divina, en la cual la ciencia media conoce su objeto propio.

Por la ciencia media se concilia la presciencia divina con la libre voluntad de la creatura racional: porque la ciencia media, con la que Dios prevee lo que hará la voluntad creada en determinadas circunstancias, no es la causa por la cual acontecen estos sucesos: que ellos ocurren porque la libre voluntad creada lo quiere y cual si Dios no los previera, de suerte que si no acaecieran como acaecen, Dios no los previera como los prevee, sino de otro modo, como ellos acontecerían. La libertad existe aun supuesta la presciencia: porque es la voluntad quien se determina a obrar pudiendo no determinarse. La contingencia de las cosas libres permanece incólume: porque en sí mismas, objetivamente, y no osbtante la presciencia divina, ellas pueden ser o no ser, según que la causa libre quiera o no ejecutarlas. La presciencia divina queda también a salvo: porque por la ciencia media el entendimiento divino conoce con certeza lo que libremente querrá la voluntad creada supuestas las circunstancias en las que Dios determinó colocarla.

Respecto a si siempre se cumple la voluntad de Dios, Molina sostiene: Que lo que Dios quiere con voluntad absoluta y sin dependencia a la libre voluntad de la creatura, se realiza siempre: porque es imposible que falte a Dios poder para lograr su intento absoluto, ni que exista agente alguno capaz de estorbárselo. Que lo que Dios

quiere con voluntad absoluta, mas con dependencia a la libre voluntad humana, también se cumple siempre: porque Dios colocará al hombre en circunstancias tales que libremente ejecute el hombre lo que Dios quiere. Que lo que Dios quiere con voluntad condicionada a la voluntad de la creatura, esto es, si también lo quisiera la creatura, no siempre se cumple: porque como la condición es contingente y libre, no siempre se verifica. Que aunque Dios no tiene voluntad absoluta de que existan actos pecaminosos, tiene, no obstante, voluntad absoluta de permitirlos, concurriendo con el concurso general al acto pecaminoso que libremente ejecuta la creatura.

En Dios la providencia es la razón o concepción del orden de las cosas en relación a sus respectivos fines, existente en la mente divina, con propósito de hacer ejecutar ese orden inmediatamente por Dios o por medio de las causas segundas. Es, pues, la providencia: acto del entendimiento práctico de Dios, porque es la razón del orden de las cosas creadas a sus fines; y acto de la voluntad divina, porque encierra en sí el propósito y el decreto de hacer guardar ese orden. En Dios hay providencia: porque Él es causa de las cosas por su entendimiento y su libertad. La providencia no ordena al mismo Dios a su propio fin: porque no tiene fin al cual Él esté ordenado. La providencia es el orden de las criaturas en dirección a sus fines, es la dirección que da Dios a todos los séres como soberano que es de todos ellos. Todo está sujeto a la providencia divina.

La providencia, al ordenar a los séres creados a sus fines, se adecua a la naturaleza propia de los séres. Por esto, a los que obran por necesidad de naturaleza los ordena de suerte que siempre consigan los fines inmediatos o próximos que les señaló; mas a los séres libres no les impuso necesidad para que siempre consiguieran sus fines próximos, dejándoles facultad para conseguirlos o no, según ellos quieran. El fin último y mediato de todos los séres creados, la glorificación de Dios, siempre se logra.

Aunque la providencia y la presciencia son conceptos diversos, idéntica dificultad hay para conciliar la libertad de las criaturas con la presciencia que con la providencia de Dios. De aquí que el medio de armonizar la providencia con la libertad creada sea también la ciencia media. Los sucesos libres no acaecen como acontecen porque, supuesta la providencia, tengan que ocurrir necesariamente, sino que suceden como acontecen porque la voluntad libérrimamente los produce. La ciencia media da a Dios noticia cierta de lo que harán las causas libres en determinadas circunstancias; y, supuesto este

conocimiento, la providencia divina ordena las cosas para que los sucesos ocurran tal como Dios quiere, pero obrando libremente la voluntad creada. Dada la disposición de la providencia y la ciencia media, los futuros libres acontecen ciertamente como Dios los ha previsto: porque la infinita perfección del entendimiento divino ve con certeza lo que en sí no tiene certeza objetiva, pues siendo contingente y libre puede acontecer o no, según la voluntad creada quiera. La certeza de un efecto futuro dice relación al entendimiento, que le conoce con certeza; mientras que la inevitabilidad de un suceso futuro dice relación a su causa, que no puede dejar de producirle.

Sigue después en la *Concordia* el estudio de la predestinación y de la reprobación; y del modo de conciliar ambos actos divinos con la libertad humana. No me detendré en este extremo porque la cuestión es enteramente teológica, sin que pueda considerársela como filosófica desde ningún punto de vista. Además, la armonía que se persigue la halla Molina en la ciencia media; y el procedimiento para conseguirla es idéntico al que hemos expuesto antes.

IV. Comentarios a la «Summa Theologica».

También publicó Molina unos comentarios a la primera parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, Commentaria in primam Divi Thomae partem, que fueron impresos en Cuenca, en 1592, por Cristián Barnabé (6).

Son estos comentarios verdaderamente escolásticos. Molina transcribe el texto del Doctor Angélico; y analiza artículo por artículo la doctrina del Santo, examinando las distintas opiniones formuladas sobre cada punto, estableciendo las conclusiones pertinentes, que prueba luego concienzudamente, y termina con la respuesta a las dificultades y argumentos de las sentencias contrarias a las preferidas.

Veamos ahora algunas de las opiniones filosóficas curiosas que Molina desarrolla en estos comentarios, ya que el espacio disponible no consiente presentarlas todas.

Uno de los progresos evidentes que la Metafísica debe al Cristianismo es la distinción entre los conceptos de naturaleza y de hipóstasis o persona, distinción totalmente desconocida por los filósofos gentiles de mayor sutileza y que la Fe obliga a admitir al filósofo

(6) Tengo delante un ejemplar de esta primera edición. Pertenece a la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura: 1.ª-11-7-11.

creyente al enseñarle que en la Santísima Trinidad hay una sola naturaleza o esencia subsistente en tres hipóstasis o personas distintas; y que nuestro Señor Jesucristo posee dos naturalezas distintas, una divina y otra humana, subsistiendo ambas en una misma persona, la Segunda de la Trinidad Augustísima, el Verbo. Explicada la distinción entre los conceptos de naturaleza y persona respecto a Dios, para poder declarar los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, pasó la distinción susodicha del campo teológico al estrictamente filosófico; y los escolásticos trataron de precisar la distinción que media entre ambos términos, no sólo en abstracto, sino en concreto y refiriéndose a un mismo sér creado, es decir, en un hombre determinado: Pedro, v. g.; y pretendieron precisar en qué se distingue la naturaleza de Pedro, constituída por esta alma y este cuerpo que pertenecen a Pedro, de la personalidad de Pedro. En otra forma: los escolásticos quisieron averiguar si la personalidad de Pedro añade algo a la naturaleza de Pedro.

Como en casi todas las cuestiones análogas, se marcó pronto una duplicidad de criterio dentro de la Escuela. Unos, Pedro Lombardo, San Buenaventura, Durando, etc., aseguran que la naturaleza y la persona sólo se distinguen con distinción de razón; y que, siendo realmente lo mismo la persona que la naturaleza, aquélla importa un modo especial de considerar el entendimiento a la esencia o naturaleza del sér de que se trata. Otros, Cayetano, Capreolo, el Ferrariense y casi todos los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII de dirección tomista y jesuítica, sostienen que la persona añade a la naturaleza algo realmente distinto de ésta, y de índole positiva, no negativa. Esto que la persona añade a la naturaleza, para unos es el último complemento e individuación de la naturaleza, lo que hace a ésta algo determinado. Para otros es la existencia sustancial e individual, esto es, la unión de la naturaleza con la subsistencia concreta. Para otros es la última actuación o complemento que hace existir en sí a la naturaleza, sin necesitar sujeto ajeno que la sustente, como le necesitan los accidentes, y que constituye a la naturaleza en algo propio e incomunicable a otro sér.

Entre estas sentencias extremas, hay en la Escolástica una intermedia, aunque más próxima a la primera que a la segunda, y es la atribuída a Duns Escoto, si bien la mente de éste no está muy clara. Según esta opinión, que principalmente siguen los escotistas, lo que distingue al supuesto o persona de la naturaleza es algo negativo: la incomunicabilidad o negación de la dependencia aptitudinal respecto

a otro sér, que corresponde a toda sustancia completa, y la incomunicación actual o negación de la dependencia actual respecto a todo otro sér.

Molina, separándose de la tendencia que predominó en la Compañía de Jesús, pone, con los escotistas, en algo puramente negativo la distinción entre la naturaleza y el supuesto, hipóstasis o persona. La persona, dice, formalmente y en concreto significa la incomunicabilidad de la naturaleza racional; y supone en los séres reales a los que conviene esta incomunicabilidad. La incomunicabilidad es cierta negación. Así como la unidad dice indivisión del ente, e incluye en su concepto al ente y sobre él añade indivisión, y por esto, lo uno es el ente indiviso en sí y dividido de todos los demás, del propio modo, el supuesto es la sustancia indivídua o incomunicable, e incluye, por consiguiente, en su concepto la sustancia, y al concepto de sustancia añade el de incomunicabilidad, por el cual la sustancia se contrae al ser del supuesto, esto es, llega a ser supuesto o hipóstasis. La persona añade sobre el supuesto el ser de naturaleza racional. Es, pues, lo que constituye la hipóstasis o supuesto, la incomunicabilidad, la cual «negatio quaedam est».

Prueba Molina que ésta es la verdadera noción del supuesto o hipóstasis: porque las definiciones de Boecio y de Ricardo de San Víctor, aceptadas universalmente, afirman que la persona es sustancia individual, esto es, incomunicable; y porque admitida esta noción cesan las dificultades que pueden originarse de la mala inteligencia del concepto de persona, y todo consta claramente (7).

Los cuerpos y las naturalezas compuestas que subsisten por sí y son, por consiguiente, supuestos, ¿tienen subsistencia también compuesta, o poseen subsistencia simple? Es ésta una cuestión que de un modo especial pertenece a la Metafísica jesuítica.

Una parte de los filósofos de la Compañía de Jesús, con Suárez al frente, sostiene que la subsistencia de los supuestos corpóreos es compuesta, porque así como estos séres poseen partes esenciales: la materia y la forma por lo menos, y partes integrales: las provenientes de la cantidad y de la extensión que en ellos hay, del mismo modo, la subsistencia de esos séres es compuesta también de la subsistencia correspondiente a cada una de las partes esenciales e integrales que se distinguen en el sér de que se trata.

(7) Confróntense la disputa 2.ª, aunque equivocadamente se la enumera como 3.ª, sobre el artículo primero de la cuestión veintiuna de la *Summa*. Columnas 1.233 y 1.234. Ed. cit.

Pero otros metafísicos jesuítas, al frente de los cuales está Molina, defienden que la subsistencia de los supuestos corporales y compuestos no es compuesta, sino simple (8).

Controviértese en la Escuela qué distinción media entre la relación de dependencia de la creatura al Creador y el fundamento de esta relación, el hecho de la creación. Los tomistas creen que existe distinción real. Escoto, que distinción formal, aunque en otras relaciones medie distinción real entre ellas y su fundamento. Molina piensa que toda relación, y consiguientemente también esta de que se trata, se distingue de su fundamento con distinción formal; y asegura que no ve ningún absurdo en que la relación, que es accidente, se identifique realmente con la sustancia (9).

Contra la opinión general de los jesuítas y de algunos tomistas, Molina niega que el *verbum mentis*, la especie expresa, sea formalmente idéntico con el acto de entender, de modo que entre uno y otro sólo exista distinción de razón; y cree, con algunos tomistas, que entre el *verbum mentis* y la intelección no hay identificación formal, y que existe distinción más trascendental y profunda que la distinción de razón. Y esto, no porque el *verbum mentis* sea una cualidad de la intelección, sino porque ésta es una acción que produce como término el *verbum mentis*. Ahora bien, toda acción reside como en propio sujeto en el paciente y se identifica con el término de la misma, de suerte que entre ambos no existe distinción real, pero sí distinción formal y no puramente de razón. Del mismo modo que la calefacción y el calor que ella produce se identifican realmente; pero se distinguen, no ya con distinción de razón, sino con distinción formal (10).

Sobre la verdad del famoso principio de Santo Tomás y los tomistas de ser la inmaterialidad de los entes la raíz y fundamento de la facultad cognoscitiva de los mismos, de suerte que un sér será tanto más cognoscente cuanto sea más inmaterial, Molina adopta una posición intermedia entre los que le defienden denonadamente y los que le rechazan como inadmisible; y, después de haberle expuesto, al demostrar que Dios es infinitamente cognoscente y sabio, ni se entusiasma con la prueba de los tomistas, ni tampoco le niega eficacia, cual lo hacen el P. Rodrigo de Arriaga y otros filósofos, sino que se limita a decir: «Ratio haec satis probabilis est. Neque obstat quod Gabriel in I, dist. 35, a. 1, obiicit, nulla esse accidentia spiritualia

(8) Vid. In primam partem, quaest. XXIX, art. II.
(9) In primam partem, quaest. XLV, art. III.
(10) In primam partem, quaest. XXVII, art. I, disp. IX.

quae vi cognoscendi carent. In defendendis vero aliis propositionibus quas D. Thomas huic rationi immiscet, parum utilitate esse video, eaque de causa praetermittendae (11).

La generalidad de los tomistas, y también de los grandes filósofos jesuítas, como Suárez, Vázquez, Arriaga..., sostienen que en nosotros el conocimiento previo es algo absolutamente necesario para que el apetito quiera un objeto como fin; pero juzgan que este conocimiento sólo es preciso como condición *sine qua non*, no como causa. Molina, en cambio, siguiendo a su maestro el Padre Pedro de Fonseca y a algunos tomistas, como Fray Bartolomé de Medina, defiende que el conocimiento previo en nosotros, no sólo es condición *sine qua non* de la apetición, sino que es verdadera causa eficiente de este acto: «cognitionem obiecti efficienter ad actum voluntatis concurrere», en cuanto que con el apetito forma el principio adecuado de la apetición: «In nobis vero dicendum est, tam finem, quam ea quae sunt ad finem concurrere eficienter per sui cognitionem ad actus voluntatis qui de ipsis habentur... licet finem concurrat tanquam objectum primario modo, movens, et ea quae sunt ad finem,qua talia, concurrant tanquam obiectum movens secundario, praesupposita videlicet motione finis» (12).

V. El tratado «De justitia et jure».

El último de los tratados que escribió el Padre Luis de Molina fué el De justitia et jure, que se imprimió en Cuenca en 1593, 1597 y 1600, respectivamente, los tomos I, II y III, y los otros tres muerto ya el Autor, habiéndose encargado los PP. Jesuítas del Colegio Imperial de Madrid de recoger y limar los materiales que aquél tenía acopiados.

Según advierte Molina al comenzar a escribir, el plan de la obra comprendía seis tratados: I. De la justicia en general y de sus partes. II. De la justicia conmutativa en relación con los bienes externos. III. De la justicia conmutativa en relación a los bienes del cuerpo y a las personas unidas a nosotros. IV. De la justicia conmutativa en relación a los bienes del honor y de la fama, y a los de índole espiritual. V. Del juicio y de la ejecución de la justicia por parte de la

(11) In primam partem, quaest. XIV, art. I, col. 443. Ed. cit.
(12) Disp. III sobre el art. II, quaest. XIX, pars prima de la *Summa*, columnas 748 y 749. Ed. cit.

autoridad pública. VI. De la justicia distributiva. La muerte impidió a Molina desarrollar por completo este plan: dejó sin terminar el tratado V, y del VI no escribió nada (13).

Es esta obra más bien de Teología Moral y de jurisprudencia que filosófica. Por esto, y porque no ofrece gran interés, prescindo de hacer un resumen de la doctrina que en ella expone el Padre Luis. En los tratados I y II analiza los conceptos de Derecho en general, de Derecho Natural y las demás ideas fundamentales de la Filosofía Jurídica; y lo hace exponiendo las doctrinas corrientes entre los escolásticos.

VI. Juicio general sobre la Filosofía del Padre Molina.

No son originales de Molina todos los elementos que le sirvieron para construir la teoría que le ha dado renombre universal en la Escolástica. La misma ciencia media, clave del sistema, fué conocida y distinguida entre las demás ciencias divinas, y apellidada con el propio nombre de ciencia media, por el Padre Pedro de Fonseca años antes de que Molina escribiera la *Concordia*, como vimos al estudiar al Escolástico portugués antes mentado (14). Pero Molina hizo lo que antes que él nadie había realizado: recogió todos esos elementos y materiales científicos; y, con destreza y profundidad, los dió trabazón lógica, y puso de manifiesto cómo con ellos se podían conciliar ideas que la inteligencia humana no acertaba a concordar, aunque la fe cristiana creía firmemente que existía tal concordia.

Este fué el gran mérito que ennoblece y eleva a Molina, y hasta oscurece los defectos y maculillas de orden filosófico que, como en toda obra del ingenio humano, cabe poner a la Filosofía del Jesuíta de Cuenca. Con razón ha escrito Don Alberto Bonet que el molinismo «es uno de los mayores esfuerzos que el pensamiento católico ha hecho para explicarse a sí mismo; es, al mismo tiempo, un esfuerzo metafísico enorme» (15). Por su conciliación del libre albedrío del hombre con la gracia eficaz, la presciencia, la providencia y la predestinación y reprobación divinas, el Doctor de Évora es verdaderamente inmortal; y mereció que el Conde José de Maistre le calificara de

(13) Poseo la edición impresa en Colonia, por Marcos Busquet, 1733, en cinco tomos.

(14) Véanse las páginas 360 a 363 de este mismo volumen.

(15) *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona, 1932, cap. V, pág. 103.

«homme de génie, auteur d'un système a la fois philosophique et consolant, sur le dogme redoutable qui a tout fatigué l'esprit humain,... système qui n' a jamais été condamné, et qui ne le sera jamais,... système qui présente après tout le plus heureux effort qui ait été fait par la philosophie chrétienne pour accorder ensemble, suivant les forces de notre faible intelligence, *res olim dissociabiles, libertatem et principatum*» (16).

---

(16) *De l'Eglise Gallicane*, Lyón, 1850, lib. I, cap. IX, págs, 91 y 92.

CAPÍTULO V.

EL PADRE GABRIEL VÁZQUEZ.

I. Noticia biográfica.

Aunque el Padre Gabriel Vázquez se llamaba en las portadas de sus libros *bellemontanus*, no nació en Belmonte del Tajo, sino en Villaescusa de Haro, pueblo de Castilla la Nueva próximo a Belmonte; y vió la luz primera en el año 1549.

Estudió Vázquez en Belmonte; y después en Alcalá, donde fué colegial *artista*, esto es, estudiante de la Facultad de Artes. En 1569 ingresó en la Compañía de Jesús.

Terminados los estudios, Vázquez se dedicó a enseñar y a escribir; y en estas tareas consumió su vida, hasta el 23 de septiembre de 1604, en que falleció en la casa de campo «Jesús del Monte» propia del Colegio de la Compañía de Jesús de Alcalá de Henares; y fué enterrado en esta ciudad, donde se le hicieron solemnísimas exequias, con asistencia de la Universidad y de las órdenes religiosas, loando todos la sabiduría y las virtudes del Doctor de Villaescusa de Haro.

Enseñó Vázquez: Filosofía en las casas jesuíticas de Madrid y Ocaña; y Teología en el Colegio Romano durante seis años, y en el Complutense durante la mayor parte de su vida. Como maestro logró tal reputación que en Alcalá se le llamó *Augustinus alter* (1).

---

(1) Para la biografía de Vázquez véase, principalmente, el estudio del Padre Juan Eusebio Nieremberg: *Vida del ingeniosísimo Doctor Padre Gabriel Vázquez* en las págs. 558 a 576 del *Firmamento religioso de lucidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1644.

II. Nota bibliográfica.

Las obras de Vázquez (2) son pocas en número, pero constan de muchos volúmenes, y corresponden a los estudios teológico-filosóficos característicos de la Teología Escolástica.

El gran tratado del Jesuíta castellano es su comentario a la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, que comenzó a publicar en la imprenta complutense de la Viuda de Juan Gracián en el año 1598 (3) y se concluyó de editar muerto ya el Autor. Comprende siete infolios titulados COMMENTARIORUM, AC DISPUTATIONUM IN PRIMAM, SECUNDAM VEL TERTIAM PARTEM S. THOMAE, lo que cada tomo estudia.

Vázquez comentó toda la *Summa;* y, al hacerlo, transcribe íntegramente los artículos de Santo Tomás; establece luego una conclusión, que sintetiza la doctrina del Doctor Angélico; y después la explica y demuestra en las disputas necesarias, que van divididas en capítulos. Para el desarrollo de la doctrina del Santo Doctor, Vázquez expone una a una las distintas opiniones formuladas sobre cada cuestión, presenta los argumentos en que se apoya cada sentencia, escoge el parecer que juzga preferible, le demuestra con toda suerte de pruebas y, por último, contesta a las razones de las sentencias distintas de la que él ha preferido (4).

El tratado que con el título de PATRIS GABRIELIS VAZQUEZ BELOMONTANI THEOLOGI SOCIETATIS IESU OPUSCULA MORALIA. DE ELEEMOSYNA, SCANDALO, RESTITUTIONE, PIGNORIBUS, ET HYPOTHESIS, TESTAMENTIS, BENEFICIIS, REDDITIBUS ECLESIASTICIS, que, dedicado al montañés Don Fernando de Acevedo, Arzobispo de Burgos y Presidente del Consejo Supremo de Castilla, salió a luz en 1617 de la imprenta complutense de Juan Gracián, es, en realidad, un comen-

(2) Para la bibliografía de Vázquez, pueden consultarse: Don Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, págs. 510 y 511; la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, del P. Carlos Sommervogel, t. VIII, Bruselas-París, 1898, págs. 513-519; etc., etc.

(3) El título de este primer tomo, dice: *Commentariorum, ac disputationum in primam partem S. Thomae. Tomus primus. Complectens viginti sex quaestiones priores*, y va dedicado a Don Pedro Portocarrero, Obispo de Cuenca e Inquisidor General.

(4) Uso la edición de Antonio Pillehotte, de Lyón, 1620. Nueve tomos en folio. Pertenece a la Biblioteca del Seminario de Corbán. Signatura: XXXIII-2-Y.

tario a las cuestiones de la *secunda secundae* de la *Summa* que estudian las materias indicadas en el rótulo de la obra (5).

Distintos en realidad de estos comentarios a la *Summa*, sólo me parece que pueden considerarse dos obras de Vázquez: una escrituraria o exegética y otra teológico-apologética.

La primera es la que lleva por rótulo PARAPHRASIS, ET COMPENDIARIA EXPLICATIO AD NONNULLAS PAULI EPISTOLAS. Imprimióse por vez primera en Alcalá, en 1612, en la tipografía de Andrés Sánchez de Ezpeleta (6); y va dedicada a Don Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, por el Padre Alfonso Carrillo, Rector del Colegio de la Compañía de Jesús en Alcalá.

Este estudio de Vázquez se refiere a las epístolas a los romanos, a los gálatas, a los efesios, a los filipenses, a los colosenses, a los tesalonicenses (primera y segunda) y a los hebreos. Primero declara brevemente el argumento de la respectiva carta; luego hace lo propio respecto a cada capítulo; después pone a dos columnas, en el lado izquierdo el texto paulino y en el derecho la paráfrasis del mismo compuesta por Vázquez; y por último van las anotaciones correspondientes a cada capítulo en cuestión, en las que Vázquez explica brevemente lo que le parece necesitar aclaración, se remite a los lugares de sus comentarios a la *Summa* en los que desarrolla los textos del Apóstol, etc., etc.

A juicio del Padre Maestro Fray Felipe del Campo, en esta obra Vázquez «breviter intellectu difficilia ob oculos ponit, et mentem Apostoli aptissima sententiarum cohaerentia in paucis explicat» (7).

La segunda de las obras a que aludí antes se intitula DE CULTU ADORATIONIS LIBRI TRES. AUCTORE P. GABRIELE VAZQUEZ THEOLOGO SOCIETATIS JESU. ACCESSERUNT DISPUTATIONES DUAE CONTRA ERRORES FOELICIS ET ELIPANDI DE ADOPTIONE ET SERVITUTE CHRISTI IN CONCILIO FRANCOFORDIENSI DAMNATOS, EODEM AUCTORE; y se imprimió en Alcalá, por la Viuda de Juan Gracián, en 1594, y está dedicada a Don Andrés Pacheco, Obispo de Segovia (8).

En los tres libros *de cultu adorationis* estudia Vázquez la natura-

(5) Estos opúsculos ocupan el volumen noveno de la edición antes citada de las obras de Vázquez.

(6) Tengo presente el ejemplar de esta edición de la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 3-54, 709. Perteneció ala antigua Biblioteca Real.

(7) Censura de la obra. Va en el folio 2 v., sin numeración. Ed. cit.

(8) Manejo un ejemplar de esta primera edición. Pertenece a la Biblioteca del Seminario de Corbán. Signatura: XXXI-7-Y. Fué de la Biblioteca del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en Santander.

leza de la adoración a Dios, a nuestro Señor Jesucristo, a la Santísima Virgen María, a los santos y el culto debido a las imágenes y a las reliquias. Por último, Vázquez impugna, en dos disputas, los famosos errores de Félix y Elipando.

Las obras de Vázquez fueron reunidas en diez gruesos infolios por el impresor lugdunense Juan Pillehotte en el año 1620.

Muerto Vázquez apareció una colección de varias de sus doctrinas filosóficas, recogidas en un tomito, que imprimió por primera vez en Madrid Luis Sánchez en el año 1617, con el título siguiente: PATRIS GABRIELIS VAZQUEZ SOCIETATIS IESU, DISFUTATIONES METAPHYSICAE DESUMPTE EX VARIIS LOCIS SUORUM OPERUM (9). Va dedicada la obra al montañés Don Fernando de Acevedo, Colegial del Mayor del Arzobispo Fonseca en Salamanca, del Consejo de S. M. en el Real de las Ordenes Militares y sobrino de los dos prelados trasmeranos Don Fernando y Don Juan Bautista de Acevedo, el primero Arzobispo de Burgos y el segundo Obispo de Valladolid, y ambos Presidentes del Consejo Supremo de Castilla.

No dice expresamente la obra quién hizo esta compilación; pero sí indica claramente que fué el Lic. Francisco Murcia de la Llana. En efecto: éste firma la fe de erratas y la dedicatoria al Consejero Acevedo; y, para mayor claridad, en la dedicatoria dice el Lic. Murcia que él es quien saca a luz el tratado bajo el mecenazgo de Acevedo (10).

El libro consta de treinta y dos disputas, divididas cada una de ellas en varios capítulos. Aquellas versan respectivamente: sobre la analogía del ente; si la unidad trascendental es concepto postivio o negativo; la razón formal de la bondad, y de como convenga ella a Dios; si el ser bueno por esencia es exclusivo de Dios; si la verdad lógica consiste en la conformidad del concepto formal o del concepto objetivo con la realidad de la cosa; de qué modo está la verdad en las cosas; si la existencia de las criaturas se distingue de sus respectivas esencias; qué es lo que añade el concepto de hipóstasis o persona al de naturaleza; si la subsistencia conviene sólo a toda la naturaleza del sér y no

---

(9) Me sirvo del ejemplar de esta primera edición perteneciente a la Biblioteca de la Universidad de Salamanca. Signatura: 1.ª-37-4-21. Procede del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en la expresada Ciudad.

(10) «V. m. ampare mi deseo, que por estar casi olvidada obra tan superior como la que pongo en sus manos, que es la Metaphysica del Padre Gabriel Vazquez, de la Compañia de Jesus, insigne varon en letras, la cual he querido sacar a luz para aprovechamiento de los curiosos y declaracion del Curso de Artes que dirigí al Ilmo. Señor don Fernando de Acevedo, Presidente de Castilla» (De la dedicatoria del Lic. Murcia al Consejero Acevedo. Fol. 3 v., sin numeración, como los demás preliminares de la edición susodicha).

a las partes de éste; si puede ser asumida la naturaleza humana constituída y existente en persona humana; si la naturaleza humana subsistente en supuesto no humano tiene inclinación y tendencia natural al supuesto humano; si para que un principio obre se requiere en él la subsistencia; si existe Dios; si puede probarse con verdadera demostración la existencia de Dios; si Dios es cuerpo, y si tiene materia y forma; si Dios se halla en algún género común a Él y a las criaturas; si es cierto que Dios está en todo lugar; si de las operaciones de Dios sobre las cosas se colige la presencia de Él en las mismas; si Dios puede estar fuera del cielo, o en el vacío dentro del cielo, o si antes de la creación estuvo en algún lugar; de qué modo se dice que Dios está en las cosas; si la eternidad añade algo real o sólo algo de razón a la duración; si a la eternidad le conviene alguna sucesión; si Dios es autor de todas las cosas; si la creación es algo puramente relativo o algo absoluto; si la creación corresponde tan sólo a las cosas subsistentes; si puede corresponder a las criaturas la virtud creadora; si puede la creatura ser tomada por Dios como instrumento de la creación; si la relación de razón es obra exclusiva del entendimiento, y si no puede serlo de otras potencias; si el entendimiento humano en el estado actual distingue con distinción de razón entre los predicados permaneciendo indistinta la cosa; si el entendimiento, viendo la cosa tal como ella es, puede establecer en la misma alguna distinción de razón; y de qué modo sea conocido por Dios el ente de razón.

Como se ve, no son las *Disputationes Metaphysicae* de Vázquez un tratado orgánico y completo de Metafísica, cual lo son las de Suárez, pues no tienen unidad de plan ni abarcan toda la Metafísica; son únicamente una colección, y no completa, de las doctrinas filosóficas que Vázquez dejó expuestas en sus comentarios a la *Summa*. Al final del libro, indica el Lic. Murcia de qué lugares de estos comentarios están tomadas las *Disputationes*.

Aun así la labor de Francisco Murcia de la Llana fué meritísima; y el libro merece en estricta justicia los elogios que le han tributado, desde el carmelita Fray Francisco de Jesús de Xodar, que, al censurarle en Madrid el 26 de noviembre de 1615, decía: «relegi et expendi Metaphysicas Disputationes P. Gabrielis Vazquez, viri, ob incomparabilem doctrinam magni et absolutissimi, ex aliis eiusdem auctoris scriptis collectas» (11), hasta Menéndez y Pelayo, que califica este

(11) Folio 1 r., sin numeración. Ed. cit.

libro de «muy raro y verdaderamente de oro» (12), porque, si bien las disputas son «pocas en número», son a la vez «magistrales» (13).

III. Doctrinas filosóficas más salientes del Padre Gabriel Vázquez.

Al presentar los puntos filosóficos que dan a Vázquez mayor relieve y personalidad dentro del campo escolástico, no me voy a servir de las *Disputationes Metaphysicae;* porque, como antes dije, esta obra no fué compuesta por Vázquez, sino por un coleccionador de sus doctrinas filosóficas. Paréceme más conveniente, aunque ello sea más costoso para mí, fundarme en los comentarios y disputas sobre la *Summa Theologica:* porque estos fueron escritos directamente por el Escolástico de Villaescusa de Haro (14).

LÓGICA.

Los escolásticos tienen la verdad lógica como la adecuación o conformidad entre el entendimiento que conoce y la cosa conocida. Pero al precisar más esta noción surgió la duda de si el entendimiento que conoce y se conforma con la realidad en la verdad lógica debe entenderse por el concepto formal, esto es, por el mismo acto intelectual por el cual el entendimiento conoce el objeto, o debe entenderse por el concepto objetivo, es decir, por la cosa conocida en cuanto está representada en la mente por el concepto formal. El Cardenal Cayetano sostuvo que la adecuación de la verdad lógica es la conformidad del concepto formal con la cosa conocida. Durando defendió que la verdad lógica primariamente consiste en la adecuación del concepto objetivo con la cosa.

Vázquez abraza esta segunda sentencia; y para probarla se apoya principalmente en estas dos razones: Primera: La conveniencia de la verdad lógica consiste en que la cosa se represente en el entendi-

(12) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, cap. VIII, página 196. Nota.

(13) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. V, epílogo, t. V, Madrid, 1928, pág. 431.

(14) Como antes indiqué, utilizo la edición de las obras de Vázquez impresa en Lyón por Pillehotte, en 1620; y me sirvo de los ejemplares de la Biblioteca del Seminario de Corbán. Signatura: XXXIII-2-Y.

miento según ella es en sí misma; pero esta conveniencia de modo principal, primario y *per se* se refiere, no al concepto formal, sino a la cosa en cuanto objetivamente está en el entendimiento, esto es, al concepto objetivo: luego la adecuación de la verdad lógica primariamente es adecuación del concepto objetivo con la cosa. Segunda: Es primeramente verdadero lo que se significa por la enunciación verdadera; pero la enunciación verdadera no significa propiamente el concepto formal, sino el objetivo: luego lo propiamente verdadero es el concepto objetivo, no el formal; y la adecuación de la verdad lógica es del concepto objetivo con la cosa (15).

Consiste, pues, la verdad lógica, según Vázquez, en la conformidad del concepto objetivo con la cosa conocida; pero, ¿cuál es la entidad propia y característica de esta conformidad? Apartándose de la opinión corriente entre los jesuítas, juzga Vázquez que la realidad propia de la verdad lógica es: entidad de razón, porque es la que corresponde a los séres en cuanto existen en el entendimiento como objetos conocidos, no en cuanto poseen realidad extramental en sí mismos; y entidad relativa, porque la verdad lógica existe cuando el concepto objetivo dice relación de identidad a la realidad extramental del objeto. Es, pues, la verdad lógica una relación de razón; y en esto consiste su entidad propia y característica (16).

En la controversia sobre cuál de los tres distintos actos intelectivos es el sujeto propio de la verdad lógica, Vázquez es, tal vez, el más decidido defensor de la sentencia que afirma que la verdad lógica reside solamente en el juicio, y no en la simple aprensión. Para demostrarlo aduce varios textos de Aristóteles, y las dos razones siguientes: Primera: Las palabras son signos de los conocimientos y conceptos formales; y, por esto, cuando los conceptos son verdaderos, también lo son las palabras que los expresan; pero ninguna voz simple y fuera de la proposición se dice que es verdadera o falsa, v. g.: si sólo decimos hombre, no puede afirmarse que exista verdad en la palabra, siendo necesario para esto que la voz hombre forme parte de una proposición u oración: luego la verdad lógica reside propiamente en el juicio, no en la simple aprensión. Segunda: En la simple aprensión no hay falsedad, que sólo está en la decepción, en el engaño: luego tampoco puede haber verdad lógica en la simple aprensión,

---

(15) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 76, cap. I, pág. 294, t. I. Edición citada.

(16) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 76, cap. I, pág. 294, t. I. Edición citada.

porque la decepción, como contraria a la verdad lógica, ha de tener idéntico sujeto que ésta (17).

ONTOLOGÍA.

Aunque no sea la sentencia única dentro de la Escolástica, sí es la generalmente adoptada la que sostiene que se da un concepto del ente formal y objetivo precisivo de los distintos modos y categorías del sér y aplicable a todos los séres particulares. Lo defienden decididamente Escoto y su escuela, Suárez y casi todos los jesuítas, y tomistas tan caracterizados como Fray Domingo de Soto... y aun el mismo Angélico Doctor, según parece lo más probable.

Vázquez, en cambio, afirma que no puede darse concepto del ente que sea verdaderamente uno con unidad *simpliciter* y que se aplique a la sustancia y a los accidentes, al ente real y al de razón; y sólo admite que el concepto del ente pueda tener unidad *secundum quid, simpliciter* es plural. No hay un concepto del ente común a la sustancia y al accidente. Ese concepto sería unívoco respecto a la sustancia y al accidente, pues sería una razón que existiría íntegramente y *secundum se* en la sustancia y en el accidente; y esto se opone a la sentencia general, que afirma que el ente respecto a la sustancia y al accidente, no es nombre ni concepto unívoco, sino análogo. El nombre y el concepto de ente, *simpliciter* sólo conviene a la sustancia; a los accidentes, únicamente *secundum quid*, por orden a la sustancia, pues no son entes, sino entidades del ente, según los llama Aristóteles. De los distintos conceptos de la sustancia y del accidente sólo puede abstraerse un concepto genérico común a ambos que posea unidad *secundum quid;* pero no puede abstraerse un concepto común con unidad *simpliciter*. Ese concepto único resulta en cuanto no se conciben expresamente los distintos modos del ente, sino que se prescinde de ellos; pero el concepto así formado no es único ni corresponde al ente *simpliciter*, porque como en realidad los modos del ente están en éste no pueden menos de ser incluídos en su concepto si él ha de ser exacto: luego repugna se dé un concepto del ente *simpliciter* que abstraiga y no incluya algún modo de ente. Lo mismo acontece respecto a los accidentes entre sí, y al ente real y al ente de razón: no hay un concepto común a ellos que tenga unidad *simpliciter*, sino

(17) *Com. ac disp. in primam partem*. Disp. 75, cap. III, pág. 292, t. I. Edición citada.

sólo *secundum quid*. Consiguientemente, Vázquez defiende que el concepto y el nombre de ente son algo análogo a la sustancia y al accidente; análogo con analogía de atribución o de proporción, no con analogía de proporcionalidad: pues el accidente es ser, posee el concepto de ente y le corresponde el nombre de tal sólo por orden y proporción a la sustancia (18).

La generalidad de los filósofos jesuítas: Suárez, Fonseca, Valencia..., siguiendo a Aristóteles y a Santo Tomás, explican lo que es la unidad trascendental afirmando que sólo añade al concepto del sér algo negativo por modo de privación.

Vázquez, por el contrario, inclinándose hacia los grandes maestros de la escuela franciscana: Alejandro de Hales, San Buenaventura, Duns Escoto..., cree más probable que la razón formal de la unidad trascendental consista en algo positivo. Para opinar así se funda principalmente en tres razones: Primera: Si, como sostiene Santo Tomás, la unidad predicamental o matemática es algo formalmente positivo, también la unidad trascendental debe consistir formalmente en algo positivo. Segunda: Toda negación que se atribuye a un sujeto nace de algo positivo que existe en tal sujeto, según consta por inducción: luego eso positivo que es fundamento de la indivisión del ser (concepto negativo de la unidad trascendental) será la verdadera razón formal de la unidad trascendental: luego ésta es algo propiamente positivo. Tercera: Si la unidad fuera formalmente algo negativo no podría ser anterior a la multitud, sino que ésta debería ser anterior a aquélla, pues la unidad sería negación de multitud, y antes debe ser el hábito que su negación; pero esto es absurdo, pues la unidad es principio y por tanto anterior a la multitud: luego la unidad no es formalmente algo negativo, sino positivo (19).

Es doctrina comunísima entre los escolásticos la que afirma que la verdad trascendental es algo intrínseco a las cosas, es su propia entidad en cuanto dice orden de inteligibilidad o de adecuación al entendimiento. Así entienden la verdad trascendental San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás de Aquino, etc.

Vázquez, apoyándose en doctrinas que anteriormente habían expuesto Herveo, Durando..., defiende que la verdad no sólo no está formalmente en las cosas, sino que no les conviene de modo primario,

---

(18) Confróntense los *Com. ac disp. in primam partem*, disp. 114, cap. II; disp. 121, cap. II; *Com. ac disp. in primam secundae partem*, disp. 132, cap. X; *Com. ac disp. in tertiam partem*, disp. 128, cap. II y disp. 193, cap. II.

(19) Confróntense los *Com. ac disp. in primam partem*, disp. 128.

y sí sólo de modo secundario. Primeramente la verdad conviene al entendimiento; y a las cosas, sólo secundariamente y por derivación de la verdad que conviene al entendimiento, como la medicina es sana con sanidad extrínseca a ella y derivada de la sanidad intrínseca al animal, en cuantó causativa de esta última sanidad. La verdad y la falsedad, de modo intrínseco, propio y primario sólo están en el entendimiento; y en las cosas, únicamente por denominación extrínseca, en cuanto que son causa de la verdad del entendimiento, que las conoce como ellas son.

Como fundamento de esta sentencia, aparte de la perspicuidad que tiene tal doctrina, según Vázquez, éste alega las siguientes palabras de Aristóteles, en el libro IX de la *Metafísica:* «Falsum dicitur uno modo, ut res falsae; et huius hoc quidem, quod non componitur, aut quod impossibile sit componi». Supuesta esta doctrina, la verdad metafísica es un atributo trascendental del ente, y se reciproca y convierte con él en cuanto que todo sér tiene aptitud para ser causa de algún conocimiento verdadero (20).

Es clásica la división de la distinción de razón que hacen los escolásticos en distinción de razón raciocinada, o con fundamento en la realidad, y distinción de razón raciocinante, que sólo se basa en la virtualidad cognoscitiva del entendimiento, no en la realidad de las cosas.

Vázquez rechaza esta doctrina. Según él, en toda distinción de razón se dan siempre dos fundamentos para que el entendimiento distinga en las cosas aquello entre lo que media y existe la distinción de razón. Primero: En toda distinción de razón no concibe nuestro entendimiento las cosas con conceptos propios, distintos y totalmente adecuados a como en sí y objetivamente son las mismas cosas. Segundo: En toda distinción de razón el entendimiento distingue a las cosas de aquello que en realidad no son ellas. El primero de estos dos fundamentos sólo existe en el entendimiento; pero el segundo existe en la realidad, no en la correspondiente a las cosas que distinguimos, pues en ella no hay vestigio de pluralidad, sino en la realidad formal propia y característica de cada cosa, mirando a la cual puede el entendimiento distinguir y separar la misma cosa de todo lo que no es ella. Si, pues, toda distinción de razón tiene fundamento en el entendimiento y en la realidad, es inadmisible la separación entre la distinción de razón raciocinante, que sólo se basa en la virtuali-

(20) *Com. ac disp. in primam partem,* t. I, disp. 77, cap. IV.

dad intelectiva, y la distinción de razón raciocinada, que se apoya también en algo objetivo y real (21).

Es doctrina generalísima entre los escolásticos la que defiende que los actos de un sér tienen como principio próximo e inmediato, principio *ut quod*, la subsistencia de ese sér, su hipóstasis, al supuesto; y como principio remoto y mediato, como principio *ut quo*, a la naturaleza del mismo sér. De aquí que en la Escolástica sea axiomático el aforismo: *actiones sunt suppositorum*.

El fundamento de esta doctrina es el siguiente: Es indiscutible que la operación sigue y se adecua al sér: luego aquél será el principio intrínseco propio, próximo e inmediato de la operación que lo sea del sér; pero el principio próximo e inmediato del sér es la hipóstasis, el supuesto, no la naturaleza: porque la hipóstasis es el último complemento y perfección de la naturaleza, que, al hacerla subsistente e incomunicable, le da la actualidad definitiva que la distingue y separa de los demás séres: luego el principio próximo e inmediato de los actos del sér, el principio *ut quod*, es el supuesto, la hipóstasis; y la naturaleza sólo es principio remoto y mediato, principio *ut quo*, de dichos actos. Además, así como el supuesto da incomunicabilidad a la entidad o naturaleza de un sér, y es, por consiguiente, el principio próximo de esta incomunicabilidad, así él es quien hace sean atribuíbles exclusivamente a un sér las acciones de éste: es, por consiguiente, el principio próximo e inmediato de la imputabilidad de los actos al sujeto.

No piensa así Vázquez, quien defiende que no es indispensable que el sér sea subsistente, esto es, hipóstasis o persona, para que obre, sino que basta que sea sér, que tenga naturaleza. Consiguientemente sostiene que la naturaleza puede ser, no sólo principio *ut quo*, sino principio *ut quod*, próximo e inmediato de los actos del sér.

Dos son las principales razones que aduce el Jesuíta castellano en defensa de esta originalísima doctrina. Primera: La operación sigue al sér: luego será principio próximo e inmediato de la operación, principio *ut quod*, quien lo sea del sér: pero de modo próximo e inmediato el sér corresponde a la naturaleza, no al supuesto: pues en los séres hechos quien de modo primario es producido y recibe la entidad es la esencia, no el supuesto, que es algo posterior, con posterioridad de naturaleza, a la esencia, ya que, como es evidente, antes de que un sér quede terminado y subsista en sí, y sea supuesto o

---

(21) *Com. ac disp. in primam partem*, t. II, disp. 117, cap. III.

hipóstasis, ha de poseer una esencia o naturaleza: luego el principio próximo e inmediato de los actos del sér, principio *ut quod*, no lo es el supuesto, sino la naturaleza. Segundo: La experiencia confirma esto mismo: porque las formas accidentales que existen en un sujeto extraño a ellas, como el calor en el agua, obran ciertamente, y el sujeto en el cual ellas existen en nada contribuye a la operación, sino que únicamente es como un vehículo o instrumento de aquellas formas de la operación: luego en este caso la acción procede de la forma, de la naturaleza, no del supuesto: luego esa forma o naturaleza es el principio *ut quod* de la operación (22).

COSMOLOGÍA.

Contra muchos escolásticos de todas direcciones: dominicos, con San Alberto Magno; franciscanos, como San Buenaventura; y jesuítas, como el Cardenal Toledo y Gregorio de Valencia, cree Vázquez, coincidiendo en esto con otros muchos escolásticos, entre ellos con sus hermanos de Orden Pererio, Molina y Suárez, que repugna la eternidad de la creación; pero, pasando más allá que la generalidad de estos filósofos, quienes sostienen la no repugnancia de la creación eterna de los seres permanentes, pero sí la de los séres sucesivos, defiende que tampoco repugna la creación eterna del movimiento. Para afirmar esto se funda Vázquez en la ineficacia de las razones que se aducen para intentar probar lo contrario (23).

La generalidad de los escolásticos tomistas, escotistas y jesuítas sostiene que repugna el infinito categoremático, es decir, el infinito creado en acto o *simpliciter;* y que, consiguientemente, aun para el poder de Dios es imposible la producción del infinito categoremático.

Vázquez, empero, con los nominalistas y con un grupo de jesuítas, sostiene que puede existir una magnitud infinita, que el infinito categoremático es posible. Fúndase para ello en que no tienen eficacia las razones con las que se pretende demostrar que repugna el infinito categoremático, y en que positiva y directamente es posible la magnitud infinita. Las razones de los adversarios, y las respuestas que a ellas da Vázquez, sintetizadas cuanto es posible, son estas:

Primera: O el cuerpo que suponemos infinito es natural, o es puramente matemático y abstracto. Si lo primero, no puede ser infinito:

---

(22) *Com. ac disp. in tertiam partem*, disp. 21, caps. I y II.
(23) *Com. ac disp. in primam partem*, disp. 117, cap. XXVIII.

porque debería tener una forma sustancial determinada y finita, y, consiguientemente, accidentes finitos y cantidad finita; y porque debería moverse o poder ser movido, y el cuerpo infinito no puede sufrir movimiento alguno. Si lo segundo, tampoco puede ser infinito: porque todo cuerpo matemático tiene figura, y ésta supone un término al cuerpo: Luego repugna la magnitud infinita.

A estas razones contesta Vázquez: que, aunque no acertemos a imaginar el cuerpo infinito matemático, sin figura o extensión finita, no se sigue de aquí que él sea imposible, pues posibles son muchísimas cosas que nosotros no acertamos a imaginar ni a pensar; que el que un cuerpo natural no pueda moverse si es infinito, no prueba que lo infinito categoremático según la cantidad sea imposible; y que tampoco basta que el cuerpo natural haya de poseer, según su peculiar modo de ser, cierta forma sustancial para inferir de aquí que la cantidad propia de este cuerpo no pueda ser infinita, pues la infinitud según la cantidad es diversa de la infinitud según el sér.

Segunda: Todo acto infinito es acto puro; ninguna creatura puede ser acto puro: luego ninguna creatura puede ser infinita en acto.

Vázquez distingue la premisa mayor del anterior silogismo, de este modo. Todo acto infinito es acto puro: si es infinito según el sér, concedo; pero si es infinito según la cantidad, niego.

Tercera: Si se diera una longitud infinita, y se la dividiera en dos partes, la una de éstas sería igual a la otra, y ambas serían infinitas, por hipótesis; pero, a la vez, tendrían que ser finitas, porque si se añadiera a la longitud de la una la longitud de la otra, se la haría, evidentemente mayor de lo que antes era: Luego repugna la magnitud infinita en acto.

Vázquez niega el supuesto del que parte el anterior raciocinio, a saber: que lo infinito pueda ser igual o desigual, mayor o menor: porque, como todos estos conceptos implican limitación y, por lo tanto, finitud, repugnan a lo que es infinito (24).

Cree también Vázquez que tampoco repugna la multitud infinita, sea de séres corpóreos, sea de séres inmateriales; y esto porque no tienen eficacia demostrativa las siguientes razones con las que se intenta demostrar tal repugnancia:

Primera: Todas las especies de multitud son cual las especies de los números; ninguna especie de números es infinita: luego tampoco lo es ninguna especie de multitud.

---

(24) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 26, cap. II.

Vázquez niega la premisa mayor, asegurando que no se demuestra de modo alguno.

Segunda: Todo lo creado se hace según la intención de Dios: luego si se crean muchas cosas, se han de crear en número determinado. La multitud infinita es imposible que esté comprendida en un número cierto y determinado: Luego la multitud infinita no puede ser creada ni existir.

Vázquez responde negando que si se da la multitud infinita implique ésta algo contra la intención del Creador.

Tercera: Dios no puede hacer a la vez cuanto conoce a la vez que puede ser hecho, porque entonces quedaría agotada la infinita potencia divina: Luego lo infinito no puede ser hecho.

Vázquez niega la consecuencia: porque no es lo mismo lo infinito que lo que Dios conoce como posible. Aunque se conceda que Dios hace a la vez todo cuanto conoce como posible, no se sigue de aquí absurdo alguno.

Cuarta: Si Dios hiciera, por ejemplo, una serie infinita de hombres, no podría hacer ninguna otra serie de cosas que conoce como posible: porque lo infinito es aquello fuera de lo cual no existe nada. Es un absurdo afirmar que Dios no puede hacer lo posible: Luego es inadmisible que Dios pueda hacer lo infinito.

Vázquez rechaza la definición de lo infinito en que se apoya el anterior argumento: porque dicha definición corresponde a lo perfecto, y no es aceptable respecto a lo infinito matemático.

Quinta: Si se diera una serie infinita de piedras, por ejemplo, ocuparía un lugar infinito: Luego no podría existir ningún otro cuerpo. Esto evidentemente es un absurdo: Luego también lo es admitir una serie o multitud infinita.

Según Vázquez este argumento no prueba que no pueda ser hecho por Dios lo infinito; sólo prueba que a la vez, simultáneamente, no puede hacerse todo cuanto Dios conoce que puede ser hecho. Tampoco demuestra el anterior raciocinio que no pueda hacerse una serie o multitud infinita: porque no es necesario que si ésta es hecha y existe, ocupe un espacio infinito.

Sexta: Si existieran infinitos hombres y cada uno tuviera una piedra, podrían meterla en un acervo, y de éste coger un hombre diez piedras aunque el acervo fuera infinito; pero entonces, el que cogiera las diez piedras tendría más de lo que había aportado al acervo común infinito.

Responde Vázquez que en tal hipótesis: «non posse singulos homi-

nes denos lapides accipere, sed singulas tantum: quod enim lapides sint infiniti, parum refert, quando singuli singulos tantum posuerunt» (25).

Todos los escolásticos afirman que Dios conoce infinitos séres posibles y *ab alio;* pero esta multitud infinita de séres posibles y *ab alio,* ¿es infinita en acto o sólo en potencia? Es decir, ¿es infinita categoremáticamente o es infinita sincategoremáticamente? La generalidad de los filósofos de la Escuela, de todas direcciones, juzgan que esta multitud sólo es infinita en potencia, sincategoremáticamente.

Vázquez, sin embargo, al frente de un grupo de filósofos jesuítas, defiende que esta serie es infinita en acto, categoremáticamente. La razón fundamental que Vázquez aduce en favor de su sentencia es esta: A la multitud de séres posibles o futuros que Dios conoce de hecho, simultáneamente, no puede asignársele, ni un primero, ni un último sér: luego es multitud infinita en acto: porque lo que constituye la multitud infinita en acto y la diferencia de la multitud infinita sólo en potencia, es el no tener aquélla ni un primero ni un último sér, y tenerlos, en cambio, esta segunda especie de multitud (26).

En la cuestión sobre el constitutivo esencial del sér corpóreo, y, consiguientemente de lo espiritual, que para todos es lo contrario de lo corpóreo, Vázquez sostiene a la cabeza de un grupo de escolásticos de la Compañía de Jesús, que: «Corpus ratione suae quantitatis esse in loco circunscriptum, non quia solum loco definiatur, sed quia loci superficies ipsum complectatur ambiat et metiatur. Haec itaque corpori quanto convenium primum ex eo quod quantum est in se, et mensurae capax, ex eo quod alterius quantitatis mensurae recipere potest» (27). Es, pues, la razón formal de lo corpóreo el tener extensión, partes integrales divisibles; y, por tanto, el constitutivo de lo espiritual es carecer de extensión, de partes fuera de partes, integrales y divisibles.

¿En qué consiste la razón formal, el constitutivo propio de la eternidad? Según el Cardenal Cayetano, creyendo interpretar fielmente el sentir de Santo Tomás, en algo real, en la uniformidad de la duración. Otros escolásticos, como el Ferrariense, etc., piensan que la razón formal de la eternidad está a la vez en algo real, en la unifor-

---

(25) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 26, cap. III, págs. 97-99, t. I. Edición citada.

(26) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 63, cap. II.

(27) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 188, cap. VII, pág. 325 del tomo II, Ed. citada.

midad de la duración del sér de Dios, y en algo puramente mental, en la razón de medida. De suerte que siendo real todo lo que en sí encierra la razón de eternidad, este concepto se complementa por algo mental. Así, pues, la eternidad *fundamentaliter* es algo real; pero *formaliter*, algo intelectual y de razón.

Vázquez se aproxima a esta segunda sentencia, aunque no se identifica con ella. Sostiene, en efecto, que el concepto de la eternidad encierra en sí algo real: la duración permanente y uniforme, sin principio ni fin; y algo de razón, si bien no es el concepto de medida, sino lo contrario, la negación de la medida. Débese, pues, definir la eternidad: la duración permanente y uniforme sin principio ni fin, y que carece de medida (28).

PSICOLOGÍA.

Contra lo que enseñaban Aristóteles (29) y Santo Tomás de Aquino (30) seguidos por la generalidad de los escolásticos, Vázquez niega que los sentidos, aun los internos, puedan conocer las puras negaciones de las cosas: porque lo que es meramente negativo no tiene especie propia que informe el sentido, y éste sólo puede conocer mediante la información de su respectiva especie (31).

Cree Vázquez, contra la generalidad de los escolásticos, que la intelección y la volición son cualidades que de tal modo existen en el alma que no pueden producirse si no es por la virtualidad de la acción de dichas facultades, ni aun por la acción divina. Pruebas:

Primera: Es imposible que el amor con el que amamos un objeto no sea producido por nosotros: luego es imposible que el conocimiento con que conocemos un objeto no sea producido asimismo por nosotros. La consecuencia: porque, sin duda alguna, hay la misma razón en cuanto al amor que en cuanto al conocimiento para que una y otra operación deban ser producidas por el sujeto. El antecedente: porque de la razón del acto de amor es que sea voluntario, y no lo es aquello que no procede de principio intrínseco al sujeto.

Segunda: Es de esencia del amor y del conocimiento el ser operaciones por medio de las cuales es llevado el hombre al objeto.

---

(28) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 31.
(29) *De anima,* lib. II, cap. X.
(30) Lectio XV super lib. II *De anima.*
(31) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 61, cap. I.

Además, y respecto al conocimiento, el entendimiento atiende por él a la cosa conocida; y la atención supone acción del sujeto que atiende, de tal modo que repugna la existencia de la atención si a la vez no hay acción por parte del sér que atiende. Luego el amar y el conocer son acciones que necesariamente piden el proceder directamente del sér que las ejecuta.

Tercera: Si fuera verdadera la opinión contraria, se seguiría que el entendimiento solo y separado del alma podría conocer y ser bienaventurado: porque en él, y aunque estuviera separado del alma, podría Dios producir la intelección característica de la bienaventuranza (32).

Contra la sentencia general, Vázquez niega que en la simple aprensión conozca el entendimiento el nexo o cópula de los términos, sosteniendo que sólo conoce los términos aislados. Fúndase en que el conocimiento del nexo o cópula es propio y característico del juicio (33).

Es sentencia general de los escolásticos de todas direcciones que el juicio es un acto mental simple, aunque presuponga la simple aprensión de varios términos.

Vázquez, al frente de varios jesuítas, y fundado en que con su doctrina se explica mejor la naturaleza del juicio, sostiene que el juicio intelectivo humano es acto esencialmente compuesto del sujeto y del predicado, no en cuanto conceptos absolutos, sino relativos; es decir, en cuanto que el juicio expresa la conveniencia o disconveniencia del concepto del predicado respecto al del sujeto (34).

La generalidad también de los tomistas y jesuítas, y algunos escotistas, cree que el objeto adecuado de la voluntad es el bien propio del fin, no el de los medios, que, aunque tengan bondad intrínseca, no se quieren por ellos mismos, sino por razón del fin al cual conducen; es decir, que los medios sólo son objeto material de la voluntad.

Vázquez, inclinándose al parecer de Escoto, asegura que el objeto adecuado de la voluntad no es solamente el bien propio del fin, sino también el de los medios que conducen a él: porque los medios son objeto sobre quien recae directamente y *per se* la operación de la voluntad, que los quiere a ellos mismos en su entidad propia, y no sólo en cuanto están unidos a algo. La razón que hace apetecibles directa y formalmente a los medios es que en ellos existe bondad intrín-

---

(32) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 9, cap. V.
(33) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 218, cap. III.
(34) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 218, cap. III.

seca distinta de la bondad que corresponde al fin, a saber: el bien útil, característico de los medios, que de suyo es diverso del bien honesto y del deleitable, propios del fin. Además, si en los medios sólo existiera bondad extrínseca derivada de la bondad propia del fin al cual conducen, todos los medios, en cuanto tales, poseerían idéntica bondad; y esto es absurdo: luego en los medios, como medios, siempre existe bondad propia, que en unos es mayor que en otros (35).

Todos los escolásticos están contestes en sostener que para que la voluntad ame u odie un objeto, ha de preceder un acto intelectivo. Pero ¿cuál de las varias especies de actos intelectivos es indispensable? Según los tomistas y la mayor parte de los jesuítas con Suárez a la cabeza, el juicio, nunca la simple aprensión. Según los escotistas y un grupo de jesuítas, con Vázquez al frente, basta con que preceda la simple aprensión.

La razón en que se funda Vázquez para opinar así es esta: La mera aprensión sensitiva de la conveniencia o disconveniencia de un objeto basta en nosotros y en los brutos para que el apetito sensitivo ame u odie los objetos: luego bastará también la sola aprensión del objeto por parte del entendimiento para que la voluntad le ame u odie: porque no es menos eficaz el objeto conocido por la aprensión inteligible para mover la voluntad, que lo es el objeto conocido por la aprensión sensible para mover el apetito sensitivo (36).

Con toda la dirección jesuítica, y contra los tomistas, niega Vázquez que se necesite para que la voluntad obre lo que se llama imperio del entendimiento o juicio práctico de que se debe hacer u omitir algo. Fúndase Vázquez en que el primer motor intrínseco de los actos humanos en cuanto a su ejercicio es la voluntad, no el entendimiento, que sólo puede ser considerado como primer motor en cuanto a la especificación de los mismos actos; y en que ni aun para la especificación del acto es indispensable el juicio imperativo, porque basta el juicio consultivo que siempre precede a la decisión racional de la voluntad (37).

En las famosísimas controversias *de auxiliis divinae gratiae*, que, aparte de su trascendencia teológica, sirvieron, en lo puramente filosófico, entre otras cosas, para precisar y aquilatar hasta lo último el concepto y el análisis del libre albedrío humano, se discutió mucho, como algo íntimamente conexo con la predeterminación física, si

(35) *Com. ac disp. in primam secundae.* Disp. 1, cap. III.
(36) *Com ac disp in primam secundae.* Disp. 44, cap. II.
(37) *Com. ac disp. in primam secundae.* Disp. 49, cap. IV.

dejando subsistente el juicio intelectual que estima indiferente un objeto, puede Dios hacer que la voluntad creada quiera con necesidad ese objeto. La escuela jesuítica, con sus grandes doctores: Suárez, San Roberto Belarmino, Valencia, Arriaga..., contestan afirmativamente, fundándose, ante todo, en que esto no envuelve contradición ni repugnancia alguna. Los premocionistas, como Báñez, Zumel, Lerma, Álvarez, Fray Juan de Santo Tomás..., responden negativamente: porque, aunque el libre albedrío reside formalmente en la voluntad, trae empero su origen del entendimiento, que juzga que el objeto sobre el que versa la decisión de la voluntad no es necesariamente bueno, sino indiferente, y que, por lo tanto, puede ser querido o no querido: luego es imposible y repugna que Dios obligue a la voluntad creada a querer algo por necesidad y sin embargo deje que el entendimiento siga juzgando que ese objeto es indiferente, no necesario.

Vázquez se aparta del parecer clásico en la Compañía de Jesús; y piensa, como los premocionistas, que es imposible que Dios fuerce a la voluntad creada a querer algo necesariamente dejando subsistente el juicio mental de indiferencia. Pero, como Vázquez no es premocionista, el fundamento en que se apoya no es el que sirve de base a los bañecianos. Entiende Vázquez que es imposible que la voluntad humana sea determinada por un agente extrínseco a ella y con impulso irresistible a querer algo que, según el juicio del entendimiento, es indiferente. Mas esto, que en esta cuestión es fundamentalísimo, no lo prueba Vázquez, sino solamente lo afirma y supone (38).

Separándose del parecer general de los escolásticos cree Vázquez que puesta a elegir entre dos bienes, no puede la voluntad inclinarse al que es igual o menos bueno. Para prueba de esta tesis, aparte de algunos textos de Santo Tomás, San Juan Damasceno y Aristóteles, aduce las dos razones siguientes: Primera: La elección no puede hacerse sin previo juicio consultivo; pero éste no puede inclinarse a lo que es igual o menos bueno que el otro término de la elección: luego tampoco la elección puede inclinarse a favor de lo que es igual o menos bueno. Segunda: El bien menor no puede ser elegido en contra del bien mayor: porque, en relación a éste, no tiene razón formal de bien, sino de mal. Luego si en parangón con el bien mayor pudiera optar la voluntad por el menor, tendería al mal en cuanto mal (39).

(38) Confróntese: *Com. ac Disp. in primam partem:* Disp. 68, cap. V; disp. 90, capítulo II, y disp. 98, cap. V.
(39) *Com. ac disp. in primam secundae*. Disp. 43, cap. II.

Para la generalidad de los escolásticos, en la elección de la voluntad influye el fin al cual tiende con causalidad moral.

Vázquez piensa que el fin influye en la elección con causalidad física y eficiente. Razón: No puede ser la voluntad la causa eficiente única de la elección de los medios en orden al fin: porque en tal elección se escogen los medios, no como absolutamente buenos, sino como útiles, como relativamente buenos, para lograr el fin. La razón de utilidad propia de los medios exige que la voluntad tienda primariamente al fin: Luego éste influye por su bondad propia en la elección de los medios, moviendo a la voluntad a realizarla (40).

TEODICEA.

Al demostrar filosóficamente la existencia de Dios, dice Vázquez que, prescindiendo de muchos argumentos que suelen aducirse, va a exponer solamente aquellos que son más eficaces; y, entre ellos, después de las consabidas razones metafísicas y morales, reproduce en tercer lugar, y otorgándole eficacia demostrariva, el celebérrimo argumento *a priori* de San Anselmo: «Tertio demonstratio satis acuta, quam Anselmus prosequitur in proslogia c. 2 et in libr. pro insipiente, haec est, Deus est id quo melius exogitari non potest; sed id quo melius exogitari non potest nequid esse in sola cogitatione, sic enim non esset melius, id enim melius est quod in cogitatione, et in re ipsa est: ergo Deus est in rerum natura» (41).

Afirman casi todos los tomistas y jesuítas que los atributos de Dios pretenecen a la esencia o quiddidad divina, correspondiendo unos atributos a la esencia de los otros, de modo que sus respectivos conceptos se incluyen formalmente, y el entendimiento los distingue sepa-

(40) *Com. ac disp. in primam secundae*. Disp. 33, cap. III.

(41) *Com. ac disp. in primam partem*. Disp. 29, cap. IV, pag. 63 del t. I. Edición citada.

San Anselmo expone este argumento en el cap. II del *Proslogion liber*, de este modo: «Credimus te [se dirige a Dios] esse aliquid quo maius cogitari possit... Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest... Et certe id quo maius cogitari nequid non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu idipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest, sed certe hoc esse non potest. Existit ergo proculdubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re». (Cito por la edición, que poseo: *Omnia Divi Anselmi Canturiensis... opuscula*. Parisiis. Apud Poncetum le Preux... 1544. Página 14.)

rando lo que explícitamente se incluye en la noción de cada atributo de lo que solamente se contiene en ella de modo implícito.

Vázquez, no obstante, defiende que el entendimiento distingue los atributos divinos unos de otros y de la esencia divina de tal modo que cada atributo no pertenece al concepto de los otros, ni tampoco es del concepto de cada atributo la esencia divina. Para fundamentar esta sentencia invoca Vázquez la autoridad de Capreolo, Aureolo, etc.; y presenta tres argumentos filosóficos, a saber:

Primero: Si se incluyeran formalmente unos en otros los divinos atributos, o en la esencia propia de Dios, de cada uno de los atributos se podría predicar con verdad el acto propio de cualquiera de los demás; y decir, por ejemplo, que el entendimiento divino quiere, que la misericordia de Dios condena, etc. Esto es absurdo: Luego los atributos divinos no se identifican formalmente entre sí, ni con la esencia divina.

Segundo: Las palabras significan formalmente las cosas tal como éstas se hallan en nuestra mente, como nosotros las concebimos; pero las cosas en sí son individuales y distintas: luego distintos deben ser nuestros conceptos intelectuales referentes a ellas: luego estos conceptos se han de significar y expresar de modo diverso, esto es, el concepto de una cosa no es el de otra: luego no cabe predicar de una cosa la locución o palabra que significa otra cosa.

Tercero: Si mutuamente se identificaran los atributos divinos, o se identificasen asimismo con la esencia divina, desaparecería la distinción de razón que se empieza por reconocer que existe entre ellos; y todos los conceptos de los atributos divinos se confundirían en uno solo común a todos. Aunque entre los atributos divinos sólo existe distinción de razón, no puede, sin embargo, un atributo predicarse formalmente de los otros; y no porque la distinción de razón sea raciocinada, es decir, porque tenga fundamento en la realidad, ya que toda distinción ha de poseer algún fundamento en los términos entre los cuales existe, sino porque los atributos divinos tienen formas diversas unos de otros, y no entendemos el sér de un atributo por la forma correspondiente a otro a o la divina esencia (42).

Al estudiar la veracidad de Dios discuten los escolásticos si es posible que Dios cause o infunda en el entendimiento creado el error. La solución generalmente adoptada, no sólo por los tomistas, sino también por los jesuítas, con Suárez al frente, lo niega como algo

(42) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 120, cap. II.

esencialmente contrario con la perfección y veracidad propias de Dios.

Vázquez, empero, seguido después por algunos insignes jesuítas de la décimaséptima centuria, como Arriaga, el Cardenal Juan de Lugo, Martínez de Ripalda..., afirma que no repugna que Dios cause e infunda en el entendimiento creado un error puramente especulativo: porque éste no es un mal moral; y, por lo tanto, no contradice esto a la perfección y veracidad de Dios. Sin embargo, Vázquez cree que repugna que Dios cause en el entendimiento creado un error práctico que sea verdadero mal moral (43).

Supuesto que la libertad divina no puede consistir en la indiferencia subjetiva propia de Dios para realizar o no el acto libre, porque esto argüiría en Dios potencialidad y composición, surge una de las cuestiones más difíciles y oscuras en la Teodicea y Teología escolásticas: cual es el constitutivo de la libertad divina, y como se concilia la libertad de Dios con su inmutabilidad. Para esclarecer esta cuestión se han presentado muchas y muy diferentes soluciones.

También Vázquez discurrió en este punto por cuenta propia, defendiendo una opinión de indiscutible originalidad. La libertad divina no es una perfección real e intrínseca a Dios: porque esto se opondría a su simplicidad e inmutabilidad. Tampoco consiste en una mera relación de razón entre el acto divino y el objeto creado sobre el cual versa aquel acto: porque cuando Dios quiere crear las cosas, este acto denota, no sólo una relación de razón de Dios a la creatura, sino algo intrínseco, vital e inmanente en Dios. La libertad divina no es solamente la esencia de Dios: porque la esencia divina es algo necesario. La libertad divina incluye una habitud o relación de razón a las cosas futuras a las que Dios se refiere y quiere; pero, como esta relación surge de un fundamento que no es necesario, a saber: de las cosas futuras, que en sí son contingentes, dicha relación no conviene a Dios de modo necesario, sino libre; y no por denominación intrínseca, sino extrínseca a Dios. Consistiendo la libertad divina en esta relación extrínseca respecto a la divina esencia, el acto libre puede realizarse o no en Dios sin menoscabo de la absoluta simplicidad e inmutabilidad del Señor, quedando así conciliada la libertad con la inmutabilidad divina (44).

¿Cómo ve y conoce Dios todas las criaturas, aun las meramente posibles? La Escolástica ofrece dos explicaciones extremas. Santo Tomás, los tomistas y gran número de jesuítas dicen que Dios ve

(43) *Com. ac disp. in primam secundae partem.* Disp. 186.
(44) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 80, cap. II.

como objeto primario e inmediato su misma esencia; y en ella, como en propia causa, ve todas las cosas creadas, que, por consiguiente, son objetos secundarios y mediatos de la ciencia divina, como que están contenidos eminencialmente en el objeto primario del conocer de Dios, en la esencia divina. Los nominalistas, Escoto, etc., creen que Dios conoce las criaturas, aun las meramente posibles, en ellas mismas, y no en la esencia divina.

Vázquez defiende que Dios no conoce las cosas criadas en Él mismo como en objeto primario y causa de las criaturas. Pruebas:

Primera: Considerados los atributos divinos según sus respectivas razones formales, cada atributo no pende del otro; y así no puede decirse que Dios conoce todas las cosas porque, siendo omnipotente, puede hacerlas todas: luego no es la esencia divina en cuanto causa de las criaturas el medio por el cual Dios conoce a éstas.

Segunda: Un objeto conocido antes que otro, no puede ser medio para conocer el segundo con concepto propio y quidditativo si no contiene en sí toda la razón de éste; pero Dios no contiene en sí formalmente la razón de la creatura, que es totalmente desemejante a Él: luego là esencia divina no puede ser el medio en el cual Dios conozca las criaturas.

Tercera: La esencia divina no dice relación esencial a las criaturas, son éstas quienes esencialmente se refieren a Dios: luego no puede ser la esencia divina el medio en el cual Dios conoce las criaturas, pues ningún medio puede conducir al conocimiento de una cosa a la cual no dice orden ni respecto.

Dios conoce las criaturas, según Vázquez, en Sí mismo como en especie expresa: las ve en su divina esencia como en una imagen en la que todas ellas están representadas. Y la razón de esto es porque la esencia divina, no sólo es lo que constituye el sér, la entidad de Dios, sino lo que le da la inteligibilidad y la inteligencia de sí propio: luego respecto a Dios es como la especie expresa, el verbo y objeto conocido. La esencia divina representa y es imagen de las criaturas: luego bien puede comparársela a la especie expresa respecto al conocimiento de las mismas criaturas por el entendimiento divino. Conoce, pues, Dios a las criaturas en Él mismo, en la esencia divina, siendo ésta, no ya el objeto primario que, como causa propia, contiene el sér de las criaturas, sino el verbo, como la especie expresa, que representa la entidad de cada creatura (45).

---

(45) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 6, caps. II y III.

Todos los escolásticos están conformes en sostener que Dios es el fundamento último de la posibilidad intrínseca o no repugnancia de los séres posibles, y de la imposibilidad y repugnancia de los imposibles; y que, por consiguiente, entre Dios y la posibilidad e imposibilidad de los séres hay una conexión evidente. Pero esta conexión, ¿es tan íntima y esencial que siendo Dios lo que es se siga necesariamente la posibilidad de los séres posibles y la imposibilidad de los séres imposibles, de suerte que si unos y otros dejaran de ser posibles los primeros, e imposibles los segundos, la esencia divina se mudaría y, consiguientemente, Dios dejaría de ser Dios? La generalidad de los tomistas, y la mayor parte de los jesuítas, contestan afirmativamente. Los escotistas, en cambio, responden negativamente.

Vázquez se inclina a estos últimos; y defiende que la conexión entre Dios y la posibilidad de los séres no es tan íntima y esencial que mudada ésta, por dejar de ser posible lo que lo es é imposible lo que repugna, se mudara la esencia divina y pereciera, consiguientemente, Dios (46).

FILOSOFÍA MORAL.

En esta parte de la Filosofía, débense subrayar dos opiniones de Vázquez por la novedad que indudablemente ofrecen: una sobre la naturaleza de la ley en general, y otra sobre el constitutivo de la Ley Natural.

Se ha discutido mucho entre los escolásticos si la ley consiste propia y primariamente en un acto de la voluntad del legislador o en un acto del entendimiento del mismo. En esta controversia adopta Vázquez una posición intermedia, defendiendo: que si se trata del concepto de la ley en general, de modo que comprenda toda especie de leyes, tanto las divinas como las humanas, lo mismo la Eterna que las temporales, etc., la ley consiste en un acto del entendimiento, mas supuesto otro acto anterior y previo de la voluntad; de suerte que en el concepto de la ley primero interviene el acto de la voluntad, por el cual esta potencia elige y manda lo que se ha de hacer, y luego viene el acto del entendimiento, que explica e intima al súbdito lo que ha de realizar para cumplir la voluntad del superior. En este acto del entendimiento, posterior a la elección de la voluntad, está

(46) *Com. ac disp. in primam partem.* Disp. 104, cap. V.

la esencia del acto de imperar o mandar, que constituye la razón formal de la ley (47).

Es originalísima la opinión de Vázquez sobre la Ley Natural. Todos los escolásticos entienden que la Ley Natural, considerada en el legislador, es el acto por el cual Dios prescribe al hombre lo que ha de hacer u omitir; y, considerada en el súbdito, es la manifestación o promulgación de aquel precepto divino por la luz de la razón natural, que indica al hombre lo que ha de hacer y omitir.

Para Vázquez, la Ley Natural consiste primariamente en la misma naturaleza racional. La explicación y prueba de este singularísimo concepto es como sigue: La ley y el derecho son la regla a la cual deben acomodarse las acciones para ser justas: luego la Ley y el Derecho Natural serán la regla natural de las acciones humanas. Esta regla no consiste en la disposición de ninguna voluntad, sino en la misma naturaleza humana. En efecto: Hay actos intrínsecamente pecaminosos y malos, no dependiendo esta malicia de la prohibición ni del juicio de nadie, ni aun de la prohibición y juicio de Dios. De tal suerte esto es así, que precisamente la maldad intrínseca del acto es la causa de que Dios le prohiba, no es el efecto de la prohibición del acto por parte de Dios. Ahora bien, todo lo que es bueno o malo, justo o injusto, supone norma y regla con realación a la cual sea el acto o la omisión bueno o malo, justo o injusto. Luego antes de todo imperio y acto intelectivo o volitivo existe una regla según la cual las acciones humanas son intrínsecamente buenas o malas, justas o injustas. Pero esta norma es y no puede ser otra que la naturaleza racional: pues las acciones que no la contradicen, sino que se adecuan y conforman con ella, son buenas, y las que la contradicen, son malas: Luego la norma y la regla primera de la bondad y malicia de los actos humanos es la naturaleza racional: Luego lo que constituye de modo inmediato y primario la Ley Natural, es decir, la norma natural de las acciones humanas, es la naturaleza racional.

Sin embargo de ser la Ley Natural la misma naturaleza racional, el concepto de Vázquez no es racionalista ni ateo, sino perfectamente compatible con el dogma católico. Dios, como primer sér y causa de todo lo que no es Él, es también causa de la naturaleza racional: Luego si la Ley Natural consiste en la naturaleza racional, consiste en un efecto de Dios: luego supone a Dios y depende de Él: tiene, pues, su primer origen en la naturaleza divina.

(47) *Com. ac disp. in primam secundae partem.* Disp. 150, cap. III.

Como Dios manda todo lo que es conforme con la naturaleza racional y prohibe todo lo que la contradice, no se puede negar que secundariamente la Ley Natural consiste en los actos del entendimiento y de la voluntad de Dios por los cuales Él manda y prohibe respectivamente las acciones que se adecuan o contradicen a la naturaleza racional; y en el hombre, la Ley Natural es también, aunque siempre de modo secundario, no un acto de imperio por el cual nos mandamos a nosotros mismos, sino el juicio por el cual, aplicando la regla de la naturaleza racional, discernimos qué actos son buenos, porque se amoldan a ella, y qué actos son malos, porque la contradicen; y, consiguientemente, qué es lo que debemos hacer, y qué lo que debemos omitir (48).

IV. Juicio sobre Vázquez como filósofo.

Después de estudiar las obras y doctrinas de Vázquez hay forzosamente que concluir que aunque como filósofo tenga algunos defectillos, el Jesuíta de Villaescusa de Haro es: un escritor que emplea un lenguaje correcto y sencillo; un verdadero erudito, que conoce en sus propias fuentes los autores que le han precedido, a quienes alude y cita frecuentísimamente; un talento ágil y sutilísimo, que razona con vigor y lógica contundentes; una inteligencia clarísima, que expone con nitidez los conceptos más oscuros e intrincados; un pensador independiente, que en todo momento discurre por cuenta propia y acepta y sostiene sólo lo que juzga verdadero, aunque para ello tenga que apartarse y disentir de los grandes maestros de la Escolástica; un filósofo original en muchas de sus doctrinas, como las que hemos expuesto sobre la inestabilidad del fundamento de la distinción de razón raciocinada y raciocinante, de ser la naturaleza y no el supuesto el verdadero principio *ut quod* de la operación, de la composición esencial relativa del juicio, del constitutivo de la libertad divina, de la esencia de la Ley Natural...

Bien merece, pues, Vázquez, el juicio que de él emitió Fray Juan de San Juan Bautista llamándole: «Sol de la Teología y maestro de maestros y doctores... hombre admirable... ángel en vida y entendi-

---

(48) *Com. ac disp. in primam secundae partem.* Disp. 150, cap. III. Consúltese el *Preservativo contra el Atheismo por Don Juan Pablo Forner* (Sevilla, año 1795, págs. 45-47) sobre la influencia de esta doctrina de Vázquez en Grocio, Wolf, Clarke...

miento»; «Maestro, Luz y Sol... que justamente merece, sin agravio a ninguno, nombre de Doctor del Orbe, como en su tiempo el gloriosísimo Chrisóstomo» (49).

---

(49) Apud Nieremberg: *Vida de San Ignacio de Loyola*, cap. 38, pág. 120, Madrid, 1631.

CAPÍTULO VI.

EL PADRE FRANCISCO SUÁREZ.

I. Noticia biográfica.

Francisco Suárez (1) nació en Granada el 5 de enero de 1548. Fué hijo segundo de los muy nobles señores: el Licenciado Gaspar Suárez de Toledo, descendiente de Alonso de Toledo, que asistió con los Reyes Católicos a la conquista de Granada y recibió en recompensa las casas, tierras y olivares del moro Mahomed Abenandí; y Doña Antonia Vázquez de Utiel.

Niño aún recibió Suárez la prima tonsura en 1558 para gozar de algunos beneficios eclesiásticos cuyo patronato correspondía a su familia. En 1561 comenzó a estudiar Cánones en la Universidad de Salamanca; y en 1564, movido probablemente por la apostólica predicación del jesuíta Padre Juan Ramírez, Suárez determinó ingresar en la Compañía de Jesús. Rechazado en el Colegio de Salamanca por falta de aptitudes intelectuales, consiguió, al fin, ser admitido en

(1) Hay varios trabajos biográficos sobre Suárez, y algunos muy buenos; pero a todos los ha anulado el del jesuíta francés P. Raul de Scorreille: *François Suárez, de la Compagnie de Jésus, d'apres ses lettres, et ses autres ecrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, París. 1913. El P. Pablo Hernández vertió al castellano el estudio antes citado, Barcelona, 1917. Para la bibliografía suareciana, además de la obra de Scorraille antes dicha, es muy recomendable el trabajo: *La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits* [de Suárez] *par Ernest-Marie Rivière, S. J.*, que constituye la primera parte del folleto intitulado: *Suárez et son oeuvre a l'occasion du troisième centenaire de sa mort. 1617-25 septembre-1917*, Toulouse-Barcelona, 1918. El estudio más completo de que tengo noticia sobre la doctrina de Suárez es el que, en 1861, publicó, en Ratisbona, el Dr. Carlos Werner: *Franz Suárez und die Scholastik der letzlen Jahrhunderte*.

Valladolid por el Provincial de Castilla, Padre Juan Suárez, en concepto de *indiferente*, esto es, para ser sacerdote o hermano coadjutor según la aptitud y las disposiciones que demostrara (2).

Comenzó Suárez el noviciado en Medina del Campo; y en el mismo año 1564 volvió a Salamanca para estudiar Filosofía. Parecía que la inteligencia de Suárez era cortísima y le hacía incapaz de llegar al sacerdocio; pero de pronto se despertó aquel talento gigante y dió pruebas evidentes de su valía extraordinaria. Concluídos los estudios de Filosofía y Teología, que realizó en el Colegio jesuítico de Salamanca, Suárez emitió su última profesión religiosa el 15 de diciembre de 1571; y celebró la primera misa el 25 de marzo de 1572.

Desde esta fecha la vida de Suárez casi está reducida a explicar y a escribir. Fué profesor: primero de Filosofía en los colegios jesuíticos de Salamanca y Segovia, desde 1570 a 1574; después, en 1574, pasante de Teología en Valladolid; y desde 1575 casi hasta que murió, catedrático titular de Teología: lector en los colegios de la Compañía de Jesús de Segovia, Avila y Valladolid, desde 1575 a 1580; en el Colegio Romano, desde 1580 a 1585; en el Colegio de Alcalá, desde 1585 a 1593; en el de Salamanca, desde 1593 a 1594; y desde 1597 hasta 1615, en que fué jubilado, catedrático de *prima* de Teología de la Universidad de Coimbra por petición del Rey Don Felipe II a la Compañía de Jesús. Al comenzar a desempeñar esta última cátedra, Suárez se doctoró oficialmente en Teología en la Universidad de Évora. Entre los discípulos famosos de Suárez se cuentan el gran asceta venerable Padre Luis de la Puente y el egregio teólogo Padre Leonardo Lesio.

Los asuntos prácticos de importancia excepcional en los que intervino Suárez, buscado por todos por su gran prudencia y sabiduría, fueron muchos: la *Ratio studiorum*, o plan de estudios, de la Compañía de Jesús; las cuestiones entre la Señoría de Venecia y Roma, entre el Rey Jacobo I de Inglaterra y el Papa, etc., etc.

Considerado como el oráculo de la Cristiandad en su tiempo y llamado, aun en vida, *Doctor Eximio y Piadoso* por el Papa Paulo V, en breve del 2 de octubre de 1607, Suárez murió santamente en la casa profesa de la Compañía de Jesús en Lisboa, denominada de San

(2) En el *Libro antiguo de los que en este Colegio de la Compañía de Jhs. de Salamanca han sido recebidos en la Comp.ª desde el año 1554 hasta el de 1589*, que guarda hoy la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (Manuscrito 1.548, folio 21 v.), está el acta o nota de ingreso en la Compañía de Jesús del P. Francisco Suárez. Va fechada el 28 de junio de 1564, y firmada por el Doctor Eximio y por el Provincial P. Juan Suárez.

Roque, el 25 de septiembre de 1617, siendo enterrado su cadáver en la capilla de San Juan de la Iglesia lisbonense de San Roque, con una inscripción funeraria debida a Don Antonio de Castro.

II. Nota bibliográfica.

De las obras de Suárez se han hecho dos ediciones con la aspiración de recogerlas todas ellas, aunque ninguna haya llegado a este fin. La primera la imprimió el editor veneciano Sebastián Coleti en veintitres infolios de gran tamaño, desde 1740 a 1751. La segunda la estampó el librero parisiense Luis Vives en veintiocho tomos en cuarto mayor (los dos últimos de índices, etc.), desde 1856 a 1878. Ninguna de las dos ediciones es perfecta, ni mucho menos; pero aún parece mejor la primera que la segunda (3).

Lógicamente, las obras de Suárez, que son muchísimas, pueden clasificarse en dos grupos: teológicas y filosóficas.

Las primeras constituyen un amplio comentario a la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, aunque no se ciñan al texto del Doctor Angélico, y aunque varios tratados no fueron compuestos con tal fin, sino como obras de circunstancias, según lo que pedían los acontecimientos que las motivaron.

Pueden ordenarse estas obras teológicas de Suárez, como la *Summa*, según que estudien a Dios, al hombre como sér moral o a Dios-Hombre.

El primer grupo admite una subdivisión, según se mire a Dios en Sí mismo: el tratado *De Deo uno et trino*, o en sus operaciones *ad extra*, considerándole: como Creador, tratados *De angelis* y *De opere sex dierum*, o como santificador, tratados *De vera intelligentia auxilii eficacis eiusque concordia cum libero arbitrio* y *De divina gratia* y la colección *Varia opuscula theologica*.

Al segundo grupo, estudio del hombre como sér moral, pertenecen los tratados *De ultimo fine hominis ac beatitudine*, *De voluntario et involuntario*, *De humanorum actum bonitate et malitia*, *De pasionibus et habitus*, *De vitiis atque peccatis*, *De fide, spe et charitate*, *De legibus ac de Deo legislatore* y *De virtute et statu religionis*.

Al tercer grupo, estudio de Dios-Hombre, la Cristología, pertene-

(3) No obstante, yo uso y cito siempre por esta última edición, porque es la que poseo. Actualmente, y si mis noticias no son inexactas, el P. Eleuterio Elorduy, S. J., prepara una edición crítica de las obras de Suárez.

cen: dos tratados dedicados a la persona y vida de nuestro Señor Jesucristo: *De Verbo Incarnato* y *De misteriis vitae Christi;* una obra sobre los modos establecidos por el Redentor para conferir la gracia: *De Sacramentis;* otras dos sobre la Iglesia y el papa, representantes de Cristo, principalmente en sus relaciones con la potestad civil: *Defensio Catholicae et Apostolicae Fidei adversus Anglicanae sectae errores* y *De inmunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice juste ac prudentissime defensa;* y una sobre las penas canónicas que puede imponer la Iglesia: *De censuris in communi, excomunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate.*

Fuera ya de esta clasificación hay que colocar varias respuestas, dictámenes y cartas sobre cuestiones morales, que, consiguientemente, pueden considerarse como obras teológicas.

Obras filosóficas de Suárez hasta hoy no se han impreso más que dos: una metafísica, *Metaphysicarum disputationum;* y otra psicológica, el tratado *De anima.* Sin embargo, el Doctor Eximio escribió otros tratados para sus lecciones de cátedra. Son comentarios o explicaciones sobre los libros de Aristóteles.

Parece cierto que Suárez compuso estos tratados, basados en el texto del Estagirita. Consta: primero por el testimonio de autores del siglo XVII, como los jesuítas Alegambe, Honorato Fabro, Antonio Ignacio Descamps...; y, después, porque esta era la práctica en las cátedras de Filosofía en la época de Suárez y cuando éste explicó tal ciencia en el Colegio de la Compañía de Jesús de Segovia, práctica que siguió el Doctor Eximio, como lo prueba el hecho de haber acudido a estas explicaciones de Suárez respecto al texto aristotélico el portugués Padre Baltasar Álvares, colector de las obras póstumas del Jesuíta granadino, para completar el tratado suareciano *De anima* en lo mucho que de él dejó sin terminar el Autor.

Por parte de la carta de Suárez al Prepósito General de la Compañía de Jesús, fechada en Coimbra el 16 de enero de 1617, que publicó el Padre Raúl de Scorraille (4), se ve que el Doctor Eximio pensó, por el año citado, componer otra obra de Filosofía que viniera bien con su Teología, obra que, a juicio de Socorraille (5), hubiera consistido en desarrollar las partes de la Filosofía de las que no había escrito: la Lógica, la Física y la Ética. Desgraciadamente, estos libros filosóficos de Suárez, no sólo no se han publicado, sino que no se sabe siquiera si existen, siendo lo más probable que se hayan perdido.

* * *

(4) y (5) *François Suárez,* lib. VI, cap. I, núm. 16.

He aquí ahora una nota bibliográfica de las obras teológicas de Suárez, según el orden en que las he colocado en la clasificación expuesta. De los tratados filosóficos *Metaphisicarum disputationum* y *De anima*, y del teológico-filosófico *De legibus ac de Deo legislatore*, hablaré en párrafos independientes, como lo piden el índice que sirve de pauta a este concurso y la importancia filosófica de estos libros.

Doctoris Francisci Suarez Granatensis e Societate Iesu in Regia Conimbricensi Academia primarii Theologiae professoris. Prima Pars Summae Theologiae. De Deo Uno et Trino, in tres praecipuos tractatus distributa cum varis indicibus. Obra impresa por vez primera en Lisboa, por Pedro Crasbeeck, en 1606. El título indica bien claramente el contenido de la obra: Dios en cuanto uno en la esencia y trino en las personas. La perfección de este tratado es tal que los censores de la Inquisición portuguesa, en el dictamen sobre la ortodoxia del libro, dicen que parece no se puede desear cosa más perfecta en la materia.

Doctoris Francisci Suarez... Pars secunda Summae Theologiae de Deo rerum omnium creatore. In tres praecipuos tractatus distributa. Quorum primus de angelis hoc volumine continetur. Impreso por vez primera, en edición póstuma, en Lyon, por Jacobo Cardón y Pedro Cavellat, en el año 1620. Es este tratado extensísimo: en él, Suárez llama en auxilio de lo poco que las Sagradas Escrituras enseñan sobre los ángeles, y de las doce cuestiones que Santo Tomás de Aquino dedica a estudiar esta materia, a todo el enorme caudal de conocimientos que había atesorado, sobre todo filosóficos; y dejó a la posteridad cuanto puede el hombre saber sobre los espíritus angélicos, así de los buenos como de los malos y demoníacos.

Doctoris Francisci Suarez... Partis Secundae Summae Theologiae tomus alter, complectens tractatum secundum de Opere sex dierum et de anima. Publicado por vez primera en Lyon, por Jacobo Cardón y Pedro Cavellat, en 1621. Es una explicación teológica de la obra de la creación según las enseñanzas de los tres primeros capítulos del *Génesis*. Suárez tiene como fuente principalísima el texto sagrado, interpretado por los Santos Padres y Doctores de la Iglesia; y sigue, ante todo, el sentido literal de las palabras bíblicas. Del tratado *De anima* hablaré independientemente, como de obra aparte y filosófica.

Varia opuscula theologica. Publicados por vez primera en la tipografía Regia de Madrid, en el año 1599. Son seis tratados sobre:

el concurso, moción y auxilio de Dios a la acción de las criaturas, tres libros; la ciencia divina acerca de los futuros contingentes, dos libros; la gracia o auxilio eficaz, breve resolución; la libertad en Dios, una relección explicada en 1598; la reviviscencia de los méritos perdidos por el pecado mortal, otra relección; y la disertación sobre la justicia divina.

Suárez publicó estos opúsculos cuando se hallaban en todo su auge las controversias *de auxiliis*, suscitadas entre dominicos y jesuítas por la *Concordia* del Padre Molina; pero al escribir no movieron al Doctor Eximio, según él dice en el prólogo, otros fines que los de defender la verdad y exponer una doctrina que estimaba conforme con los decretos del Concilio Tridentino, y la única apta para refutar las afirmaciones de los herejes protestantes en lo concerniente al libre albedrío del hombre.

Aunque por parte de Báñez, principalmente, se combatió la doctrina de estos opúsculos, ella salió indemne en punto a ortodoxia en los severísimos exámenes a que fué sometida por orden del Consejo de la Inquisición de Portugal, del Consejo Supremo de Castilla y del Maestro del Sacro Palacio, en Roma.

Se publicó un escrito anónimo, que algunos sospechan ser debido a Báñez, contra estos opúsculos de Suárez. Éste remitió al Prepósito General de la Compañía de Jesús, Padre Claudio Aquaviva, un informe vindicando la doctrina expuesta. En la edición que en 1859 publicó en Bruselas Monseñor Juan Bautista Malou, Obispo de Brujas, de seis opúsculos inéditos de Suárez, incluyó este informe, tomándole de un códice existente en la Biblioteca de la ciudad de Lyon (6).

TRACTATUS THEOLOGICUS. DE VERA INTELLIGENTIA AUXILII EFFICACIS EJUSQUE CONCORDIA CUM LIBERTATE VOLUNTARII CONSENSUS. Se publicó por vez primera en Lyon, en 1655, por Felipe Borde, Lorenzo Arnaud y Claudio Rigaud. Es una amplia exposición, y una bien pensada defensa, de la doctrina que antes había presentado Suárez sobre los puntos controvertidos en las discusiones *de auxiliis*, principalmente acerca del concepto exacto de la gracia eficaz y su armonía con la libertad; y una refutación férrea de las dificultades y razones en contrario que hasta entonces se habían expuesto contra esta doctrina. Movió principalmente a Suárez a componer esta obra el deseo de evitar que su doctrina fuera falseada por interpretaciones inexactas. La defensa de sus opiniones hecha por Suárez en este libro, es amplí-

(6) Páginas 212-233. Ed. cit.

sima, colocándose, tanto en el terreno del teólogo escolástico, que discurre y discute trayendo la razón natural en auxilio de la fe revelada, como en el campo del teólogo positivo, que examina y aquilata textos y autoridades: Sagrada Escritura, concilios, Santos Padres (San Agustín, sobre todo) y Doctores (especialmente Santo Tomás de Aquino). Este tratado fué el magno arsenal en el que en lo sucesivo hallaron los teólogos jesuítas los argumentos con que defender las opiniones clásicas en la Compañía de Jesús en estas materias.

Doctoris Francisci Suarez Granatensis e Societatis Jesu in Regia Conimbricensi Academia olim primarii Theologiae professoris emeriti. Operis de Divina Gratia tripartiti. Los tomos I y III se imprimieron por vez primera, muerto ya Suárez, en Coimbra, por Diego Gómez de Loureyro, en 1619; el tomo II no se publicó hasta el año 1651, en Lyon. Está dedicado el tratado a Don Fernando Martins Mascareñas, Obispo de los Algarbes e Inquisidor General en el Reino lusitano. El contenido de la obra es este: Tomo I, prolegómenos y necesidad de la gracia. Tomo II, estudio sobre la gracia actual. Tomo III, la gracia habitual, y la vida sobrenatural y de la gracia en el hombre; algo así como la Antropología sobrenatural.

Como juicio general sobre el valor de esta obra, creo que se puede decir que Suárez acertó en un todo cuando escribió, en el proemio y al principio del tratado, que iba a examinar las cuestiones de la gracia, de raíz y de tal suerte que no hubiera necesidad de volver a tratarlas. Quien conozca bien estos tres volúmenes de Suárez puede estar cierto de que posee cuanto puede saber la inteligencia del hombre sobre la acción arcana y sobrenatural de Dios en las almas; y que tendrá noticia de los errores que sobre este punto profesaron las principales herejías que acerca de tales cuestiones se conocen en la historia, especialmente del pelagianismo y el luteranismo, con la refutación adecuada de todos estos errores. En verdad, este tratado es una *Summa Gratiae*.

Ad primam secundae D. Thomae tractatus quinque theologici. De ultimo fine hominis ac beatitudine. De voluntario et involuntario. De humanorum actum bonitate et malitia. De passionibus et habitibus. De vitiis atque peccatis. Imprimiéronse estos tratados por vez primera en Lyon, en el año 1628, por Jacobo Cardon. Contiene esta obra un estudio sobre los principios básicos de la Moral. Son las lecciones de clase explicadas por Suárez en España o en Roma y antes de ocupar la cátedra de *prima* de la Universidad

de Coimbra. Claro es que estos estudios no están terminados ni dispuestos por el Teólogo andaluz para darlos á las prensas.

Doctoris Francisci Suarez... opus de triplici virtute theologica Fide Spe et Charitate in tres tractatus pro ipsarum virtutum numero distributum. Esta obra, dedicada a Don Juan Manuel, Obispo de Viseo, fué publicada por vez primera en Coimbra, por Nicolás Carvallo, en 1621. Son las explicaciones de Suárez en su cátedra de Teología sobre las virtudes teologales, lecciones tenidas: en la Universidad de Coimbra, en el último curso que desarrolló el Doctor Eximio, las correspondientes a la virtud de la fe, que son como las tres cuartas partes de la obra; y en el Colegio Romano las de las virtudes de la esperanza y la caridad. El libro es a la vez teórico y práctico, conforme a la concepción que entonces dominaba respecto a la Teología, y que, muy cuerdamente, no separaba la Teología Dogmática (parte especulativa) de la Teología Moral (parte práctica).

Opus de virtute et statu Religionis. Consta de cuatro tomos, que aparecieron: el I, dedicado a Don Alfonso de Castelbranco, Obispo de Coimbra, impreso en esta ciudad, por Pedro Crasbeeck, en 1608; el II, dedicado á Don Martín Alfonso de Melo, Obispo de Lamego, estampado en Coimbra, por el propio Crasbeeck, en 1609; y el III y el IV, editados en Lyon, ya muerto Suárez, en los años 1624 y 1625, respectivamente. El tema del tratado es el que indica el título: un estudio amplísimo de la religión como virtud y como uno de los estados propios de la vida cristiana. Pero todo no es sino el plan vasto y completo que era necesario desarrollar para hacer luego un análisis cabal y perfecto del instituto de la Compañía de Jesús, como pidió a Suárez el Prepósito General de la Orden, P. Claudio Aquaviva.

Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae. Tomus primus. Imprimióse esta obra, la primera que Suárez dió a las prensas, en Alcalá de Henares, por Pedro Madrigal, en el año de 1590. Dedicóla su Autor al Cardenal Don Gaspar de Quiroga, Arzobispo de Toledo e Inquisidor General. Comprende una amplia explicación de las veintiséis primeras cuestiones de la tercera parte de la Summa: *De Verbo Incarnato*. Al imprimir la tercera edición, en las prensas salmantinas de Juan y Andrés Renaut, en 1595, Suárez rehizo y aumentó considerabilísimamente este tratado.

Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem Divi Thomae. Tomus secundus. Mysteria vitae Christi, et utriusque adventus ejus. Se publicó primeramente en Alcalá, por Juan

Gracián, en 1592 (7); y está dedicado a Don Rodrigo Vázquez de Arce, Presidente del Supremo Consejo de Castilla. Cuando se escribió esta obra ningún tratado teológico había estudiado con tanta amplitud y copia de consideraciones teológicas la vida de nuestro Señor Jesucristo. Sobre todo, en estos comentarios fué Suárez el primer teólogo que analizó científicamente cuanto atañe al sér y a la vida de la Santísima Virgen María.

Commentariorum ac Disputationum in tertiam Divi Thomae. Tomus tertius. Qui est primus de Sacramentis. Publicóse en Salamanca, en 1595. En esta obra Suárez estudia los Sacramentos en general, y en especial los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Sagrada Eucaristía.

Commentariorum et disputationum in tertiam partem Divi Thomae, tomus quartus. Expositionem quaestionum Divi Thomae ab LXXXIII usque ad finem: cum Disputationibus de virtute Poenitentiae in primis, complectens. Adduntur deinde disputationes de clavibus et Sacramento Penitentiae, de Extrema Unctione, Purgatorio, Sufragiis et Indulgentiis. Publicóse primeramente este tratado en Coimbra por Diego Gómez de Loureyro, yerno y sucesor de Antonio de Mariz y tipógrafo de la Universidad. No es necesario decir cuál es el contenido de esta obra, porque el título lo indica con suficiente claridad.

Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus anglicanae sectae errores. Cum responsione ad Apologiam pro juramento fidelitatis, et praefactionem monitoriam Serenissimi Jacobi Anglia Regis. Obra dedicada a todos los reyes y príncipes del orbe cristiano e impresa por vez primera en Coimbra, por Diego Gómez de Loureyro, en 1613.

Es éste el tratado de más historia de los que escribió Suárez. Jacobo I de Inglaterra, siguiendo la costumbre de los soberanos ingleses protestantes anteriores a él: Enrique VIII y la Reina Isabel, exigió a sus súbditos dos juramentos: primero el de fidelidad y obediencia; y más tarde, después de la llamada conjuración de la pólvora, otro reconociendo el poder absoluto del monarca en lo espiritual y en lo temporal, a la vez que se negaba al papa la potestad de limitar el ejercicio del poder real, deponer al monarca y desligar a los súbditos de la obligación de obedecerle. Paulo V, por breves del 22 de septiembre de 1606 y de igual fecha de 1607, prohibió a los católicos prestar

(7) En la Biblioteca de Menéndez y Pelayo hay un ejemplar de esta primera edición. Signatura: L-15-332.

tal juramento, por contener muchas cosas claramente contrarias a la fe y opuestas a la salvación del alma. El Cardenal San Roberto Belarmino escribió una carta al Arcipreste Jorge Blackvell, que había emitido el juramento en cuestión, tratando de separarle del mal camino emprendido. Estos documentos, pontificios los primeros y cardenalicio el segundo, despertaron las aficiones polémicas del Rey Jacobo, que tenía ribetes de escritor y de teólogo, quien publicó una apología anónima (8) defendiendo el consabido juramento. Respondió al alegato regio San Roberto Belarmino con un opúsculo que tampoco firmó con su nombre (9). Replicó el Soberano inglés, reeditando la anterior Apología, ya firmada de su nombre (10), precedida de un prefacio monitorio, en el que, después de injuriar al Papa, se presentaba a sí mismo como auténtico defensor de la fe cristiana, y pretendía explicar el credo del anglicanismo. También reimprimió San Roberto Belarmino su opúsculo, añadiéndole una refutación del prefacio monitorio del Rey Jacobo (11).

Todas estas controversias interesaron grandemente a los varones cultos de principios del siglo XVII, época en que una cuestión teológica llegaba a apasionar a los hombres; y de todas partes del mundo cristiano instaron apretadamente a Suárez para que escribiera una obra definitiva, que deshiciera para siempre los escritos y doctrinas del Rey Jacobo. Puso Suárez manos a la obra; y, al fin, sacó a luz su tratado, con toda suerte de aprobaciones y encomios, y dedicado, lo mismo que la apología del Monarca inglés, a los reyes y príncipes, hijos y defensores de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana; proponiéndose exponer y defender la verdad, no contender contra la regia majestad de Jacobo I. Con su tratado, y según dijo Menéndez y Pelayo: «Suárez redujo a polvo las doctrinas cesaristas del rey Jacobo y el torpe fundamento de la Iglesia Anglicana» (12).

El Papa, Paulo V, y el Rey de España, Don Felipe III, felicitaron calurosamente a Suárez por su obra. En Inglaterra, después de haber

(8) Con el título bien extravagante, por cierto, de *Triplici nodo, triplex cuneus*.

(9) *Responsio Matthaei Torti presbyteri et theologi papiensis, ad librum inscriptum: Triplici nodo triplex cuneus*, Colonia, 1608.

(10) *Apologia pro juramento fidelitaiec... ab ipso autore S. ac P. Principe Jacobo.*

(11) *Apologia Roberti S. R. E. Cardinalis Bellarmini, pro responsione sua ad librum Jacobi, Magnae Britaniae regis, cuius titulus est: Triplici nodo triplex cuneus, in qua apologia refellitur praefatio monitorio regis eiusdem*, Roma, 1609.

(12) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, lib. V, epílogo, pág. 99.

condenado el libro el Arzobispo anglicano de Cantorbery, el Rey Jacobo I le hizo quemar solemnemente, el 1.° de diciembre de 1613, antes las S. Paul's Cross. En Francia fué mal recibido el tratado por la doctrina acerca de la autoridad indirecta del Papa sobre los reyes y la deposición y castigo del tirano, mandando el Parlamento que el libro fuera quemado por mano de verdugo, sentencia que se ejecutó públicamente el 27 de junio de 1614. Todo esto ha hecho de la obra de Suárez uno de los libros más famosos en la historia de las polémicas religiosas de la Edad Moderna.

Por la forma y el método la *Defensio Fidei Catholicae* es un tratado escolástico; y por el criterio y la guía que utiliza, una obra teológico-filosófica. En ella, Suárez combate por doble procedimiento los errores del anglicanismo y de Jacobo I. Ante todo demuestra en general que en la secta inglesa no está la verdadera fe de Cristo; y después prueba esto mismo en particular, fijándose en los errores en que incurrieron Jacobo I y sus secuaces. El libro I prueba que el anglicanismo es contrario a la fe católica y herético. El II examina los artículos de la fe católica combatidos por Jacobo I: la Sagrada Eucaristía, la comunión sacramental, la Santa Misa, la invocación y culto de los santos, las imágenes y reliquias y el purgatorio; vindicando la doctrina católica sobre estos puntos y convenciendo de herejía a los errores que sobre ellos profesaba el anglicanismo. El III analiza la clave de toda la controversia: la potestad indirecta que corresponde al Papa sobre los soberanos temporales. El IV defiende la inmunidad eclesiástica. El V trata del Anticristo, para hacer ver cuán injuriosa era tal calificación que los protestantes aplicaban al papa cuando, en realidad, eran Jacobo I y sus congéneres quienes realizaban obras propias del Anticristo. El VI estudia concretamente el caso de Inglaterra: refutando la fórmula del *juramento de fidelidad*, investigando si era lícito a los católicos ingleses comunicar *a divinis* con los herejes anglicanos, y si, en verdad, eran mártires los que morían en Inglaterra por obedecer al Papa. Por último, Suárez responde a las objeciones formuladas por Jacobo I a los breves de Paulo V y a la carta de San Roberto Belarmino.

De immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice juste ac prudentissime defensa. Se conserva este estudio manuscrito, pero sólo parcialmente, en algunas bibliotecas, sobre todo romanas. Así han llegado a nosotros los libros II y III. El Obispo Mons. Malou tomó dichos fragmentos de un códice existente en la Biblioteca Barberini; y le publicó, en 1859, entre los *Suarezii opuscula sex inedita*.

Es ésta una disertación que escribió Suárez en 1607 con motivo de la ruptura entre Santa la Sede y la Señoría de Venecia por violaciones por parte de ésta de las inmunidades que en lo personal y en lo real corresponden a la Iglesia, y por la prohibición a los clérigos de observar los rescriptos pontificios; ruptura que obligó al Papa Paulo V a promulgar, en 17 de abril de 1606, un breve imponiendo penas canónicas de excomunión y entredicho.

En esta disertación Suárez estudia las inmunidades que corresponden a la Iglesia y la obligación en que están de respetarlas así los soberanos como los súbditos; justifica a la luz de estos principios las penas canónicas impuestas por Paulo V a los venecianos, refutando las alegaciones que contra ellas hacían éstos; y vindica la doctrina que él mismo había expuesto en su tratado *De censuris*, y que, contra la voluntad de Suárez y obedeciendo órdenes de los magistrados venecianos, habían suprimido de la citada obra del Doctor Eximio los tipógrafos Juan Antonio y Jacobo de Francisci, al imprimirla por tercera vez en sus talleres de Venecia, en 1606.

Suárez envió el manuscrito de esta disertación al Padre Fernando de la Bastida para que le hiciera imprimir en Roma; pero la feliz reconciliación de Venecia con el Papa, quien el 21 de abril de 1607 levantó, por medio de su legado el Cardenal Joyeuse, las penas canónicas impuestas a Venecia, hicieron que, por entonces, no se imprimiera el tratadito suareciano.

Disputationum de censuris in communi: excommunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate. Tomus quintus. additus ad tertiam partem divi Thomae. Impreso también por Diego Gómez de Loureyro, en Coimbra, en 1603. Al tratar en este libro de las censuras eclesiásticas, así en general como en especial, Suárez demostró que era tan buen canonista como teólogo y filósofo.

A petición de muchas personas escribió Suárez, contestándoles, varios dictámenes, consejos y respuestas. El colector de las obras póstumas del Doctor Eximio, el lusitano Padre Baltasar Álvares, recogió los que pudo, y pensó publicarlos en un volumen; mas este proyecto no se llevó a cabo. Después de muchas vicisitudes los Padres de Scorraille y Rivère pudieron reunir, a principios del siglo actual, como un centenar de estos escritos suarecianos referentes a cuestiones teológicas y canónicas, prometiendo el Padre de Scorraille (13) que en

(13) *François Suárez*, lib. VI, cap. I, núm. 18.

plazo no muy lejano se presentarían al público. Por desgracia no han salido aún.

Se conocen bastante bien las RESPUESTAS A ALGUNAS CUESTIONES TOCANTES A LA ELECCIÓN DEL PAPA DURANTE EL CÓNCLAVE EN QUE FUÉ ELEGIDO PAULO V. Son los dictámenes que, hallándose en Roma en 1605, emitió Suárez, a petición de un cardenal cuyo nombre se ignora, acerca de las obligaciones de los purpurados en la elección de sumo pontífice. Este escrito fué publicado íntegramente en parte, y en extracto en otra parte, por la revista de los jesuítas franceses *Etudes*, el 5 de agosto de 1903, al reunirse el cónclave que dió a Pío X el supremo pontificado.

También escribió Suárez bastantes cartas, algunas de importancia doctrinal grande. Los Padres de Scorraille y Rivière llegaron a reunir hasta ochenta, dirigidas a papas, reyes, cardenales, nuncios, prelados, generales de la Compañía de Jesús, etc., etc.; y las utilizaron, sobre todo, para componer la biografía firmada por de Scorraille: *François Suárez, de la Compagnie de Jesus, d'aprés ses lettres, et ses autres écrits inedits et un grand nombre de documents nouveaux.*

III. LAS «DISPUTATIONES METAPHISICAE».

Con el título de METAPHYSICARUM DISPUTATIONUM, IN QUIBUS UNIVERSA NATURALIS THEOLOGIA ORDINATE TRADITUR, ET QUAESTIONES AD OMNES DUODECIM ARISTOTELIS LIBROS PERTINENTES, ACCURATE DISPUTANTUR, fueron impresos por vez primera dos tomos en Salamanca, por Juan y Andrés Renaut, en 1597 ambos.

En la composición de este tratado, Suárez se apartó del método entonces usual en la enseñanza de la Filosofía: seguir el texto de Aristóteles, explicándole con comentarios adecuados y completándole con disertaciones escolásticas; y tuvo la originalidad de redactar su libro abrazando en toda su extensión el objeto de la Metafísica, y exponerle luego según lo pedía el orden natural. Mas, para facilitar a quien lo deseara el conocimiento de la doctrina de Aristóteles y la comprobación de las enseñanzas del Escolástico granadino con las del Estagirita y de Santo Tomás, Suárez puso al final de esta obra dos índices utilísimos, uno para concordarla con el texto aristotélico y otro con el de la *Summa Theologica*.

El plan de las *Disputationes* es el siguiente: Propúsose Suárez estudiar íntegramente el objeto adecuado de la Metafísica: el sér

real. Para ello distribuye las cincuenta y cuatro disputas del tratado (que, a su vez, van divididas en secciones, y éstas en números) en torno a tres grandes ideas: el sér en general, como concepto trascendental; el sér en cuanto causa; y el sér en sus divisiones o especies más inmediatas y universales.

La filosofía del sér como concepto trascendental abarca: el estudio de la razón de ente;y, después, el de las propiedades o pasiones del sér, indagando cuanto atañe a los tres atributos trascendentales del sér: unidad, verdad y bondad; a sus contrarios: multitud, falsedad y maldad; y a los conceptos conexos con los de estas propiedades: individuo y principio de individuación y lo universal.

La metafísica del sér en cuanto causa comprende: la fijación del concepto general de causa y la división de las causas; y luego el análisis de las causas material y formal de las sustancias y de los accidentes; de la causa eficiente, considerando separadamente la causalidad del eficiente que obra de modo necesario y la del que obra contingente o libremente, y en especial la causalidad del primer eficiente, y la naturaleza de las tres acciones características de éste: creación, conservación y cooperación o concurso a los actos de las causas segundas; el análisis de la causa final y de la causa ejemplar, concluyendo con la comparación de las causas con sus respectivos efectos, y entre sí las unas con las otras.

La filosofía del sér en especial, de las divisiones más universales del ente, está constituída por el análisis de dos grandes divisiones del sér: sér infinito y finito, y sustancia y accidentes. En cuanto a la primera división, indaga Suárez: si es recta, suficiente y adecuada; si toma al sér en sentido análogo y no unívoco; y luego expone la naturaleza del primer sér, del sér infinito, *quid sit*, y la del ente finito. Del mismo modo, en cuanto a la segunda división del sér, sustancia y accidentes, Suárez inquiere ante todo si es suficiente y si considera al sér analógicamente; y después desmenuza el concepto de sustancia creada en común, y las nociones conexas con la sustancia: supuesto, hipóstasis, persona y naturaleza; investiga lo que la razón natural puede conocer sobre la existencia, la quiddidad, los atributos y las facultades (inteligencia y voluntad) de las sustancias inmateriales; y puntualiza cuál sea la razón esencial de las sustancias materiales. La filosofía del accidente encierra: primero, su concepto o razón común, su comparación con la sustancia, su división en nueve géneros, inquiriendo si esta partición es inmediata y suficiente, y si toma la idea de accidente en sentido analógico; y, después, el análisis de cuanto

individualmente concierne a cada uno de los nueve accidentes: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, cuando, lugar, sitio y hábito.

Estudiado así el ente real, Suárez termina el tratado examinando lo que es el ente de razón, si tiene causas y cómo se divide.

Solamente la redacción en el siglo XVI de una obra de Metafísica con arreglo a este plan supone una originalidad manifiesta. Comprendió Suárez que, para el conocimiento perfecto de la Metafísica, convenía dejar el método tradicional (14); y, prescindiendo de Aristóteles, formó el plan que juzgó debía seguirse. Que el plan de Suárez contiene cuanto hay de aceptable y perfecto en el de Aristóteles, y que, además, suple lagunas y corrige imperfecciones que, cual en toda obra humana, oscurecen la del Filósofo griego, casi es inútil indicarlo: que no en vano tenía Suárez, además de la ciencia del Estagirita, el saber que habían ido atesorando los filósofos posteriores al Discípulo de Platón y, principalísimamente, la luz y la verdad de la Revelación Cristiana. Con toda justicia ha escrito Mauricio de Wulf: «Son grand ouvrage [de Suárez] philosophique *Disputationes Metaphysicae* est un des répertoires les mieux dressés, les plus complets et les plus clairs de la métaphysique de l'École. Ce n'est plus un commentaire, mais un vrai traité original sur l'être, ses catégories, ses causes, où, de nos jours encore, tous ceux qui veulent approfondir la métaphysique scolastique, trouvent un tableau synoptique des problèmes a résoudre et des solutions proposées» (15).

En el desarrollo de su plan tuvo Suárez tanto acierto como en la concepción del mismo. Hay tratados en los que la maestría es tan extraordinaria que llega a superar a los dos mayores metafísicos que ha conocido la historia: Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Pudieran presentarse varios ejemplos para corroborar este aserto; pero aduciré siquiera uno, y tan significativo como que se refiere al concepto trascendentalísimo del sér, la noción más característica y propia de la Metafísica.

Aristóteles, al desarrollar el concepto de ente (16), se limita a indicar los modos según los cuales se atribuye o predica el sér, el ente. de algo: *secundum accidens*, el accidente del accidente, el accidente

---

(14) Véase el prólogo: «Ratio et discursus totius operis. Ad lectorem».

(15) *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Lovaina, 1905. Quatrième période, cap. I, §. 3.º, núm. 457, pág. 527.

(16) En el lib. V de la *Metafísica*, cap. II. Tengo a la vista la edición de Ambrosio Firmín Didot, París, sin año, *Aristotelis opera omnia. Graece et latine*, vol. II, págs. 535 y 536. Conviene advertir que la numeración de los capítulos de la *Metafísica* aristotélica varía muchas veces según las ediciones.

de la sustancia y ésta de aquel; *per se*, de tantos modos cuantos corresponden al significado de las diez categorías o predicamentos, por modo de lo verdadero y de lo verdadero o lo falso, que están dentro del cognoscente; y por modo de potencia y de acto, que ya están dentro del alma, ya fuera de ella. Pero, ¿qué es el sér que se atribuye y predica de estos modos diversos? La *Metafísica* de Aristóteles no lo dice, y eso que el Estagirita colocó como objeto adecuado y propio de esta ciencia al ente en cuanto tal (17).

Santo Tomás de Aquino expone una filosofía perfecta del sér, examinando su noción, y relacionándole con los conceptos opuestos a él y con los séres inferiores a su razón universalísima, en los cuales se concreta; pero el Doctor Angélico desenvuelve esta doctrina fragmentariamente, en multitud de obras distintas y de pasajes diversos (18); y, por lo mismo, sin una evidente concatenación de cuantas verdades integran la filosofía del sér.

Suárez, en cambio, da en un solo lugar de sus *Disputationes Metaphisicae*, en la *Disputatio secunda*, una explicación tan acabada y completa de cuanto atañe al sér, que el entendimiento más curioso casi no tiene nada que desear; y presenta esta doctrina con trabazón lógica evidente según un orden racional clarísimo. He aquí cómo procede en este punto el Doctor Eximio:

Distingue el concepto formal del concepto objetivo. Prueba que el ente tiene un concepto formal distinto de cualquiera otro: simplicísimo, que no se multiplica según se multipliquen los séres, y con realidad, no sólo en la palabra, sino en el entendimiento. Demuestra asimismo que el ente tiene un concepto objetivo distinto del que es propio de la sustancia y del accidente, de Dios y de las criaturas, y que comprende la razón objetiva y real, común a todos estos séres, de existir y poseer una esencia real. El entendimiento puede representar a todos los séres en cuanto coinciden en esta nota trascendental a todos: porque puede separar las razones que existen en un sér y no en otro, y quedarse con aquella que se da en todos los séres, el existir: luego se da un concepto objetivo del ente. Concepto uno con unidad

---

(17) Confróntese el cap. I del lib. IV de la *Metafísica* aristotélica.

(18) Quien desee conocer la doctrina de Santo Tomas de Aquino sobre el ente como concepto trascendentalísimo, ha de estudiar muchos pasajes de las dos *Summas*, de los tratados *De potentia Dei*, *De malo* y *De veritate;* de los opúsculos *De ente et essentia* y *De natura generis;* de los comentarios al *Magister sententiarum* y a las obras de Aristóteles; de algunos *Quodlibetos*... es decir, ha de recorrer casi la totalidad de los miles de páginas de las *Divi Thomae Aquinatis opera omnia*.

fundamental y formal, no real y numérica; y precisivo de las notas que separan y distinguen a los séres individuales. El concepto objetivo del ente, en cuanto tiene existencia real, no es algo distinto y precisivo *ex natura rei* de los séres particulares en los que existe aquella razón objetiva trascendentalísima.

Mas, ¿cuál es el concepto objetivo del ente? Este puede considerarse: como participio, y significa lo que existe; o como nombre, y expresa lo que tiene esencia real y posee aptitud intrínseca para existir, exista o no de hecho. El ente nominalmente no significa el sér en potencia en cuanto distinto y opuesto al sér en acto, sino el sér en cuanto tiene esencia real, prescindiendo de si la posee en acto o en potencia tan sólo. Como nombre, el ente es común y predicable de Dios y de las criaturas. El sér nominalmente, esto es, lo que puede existir, exista o no en acto, es el objeto adecuado de la Metafísica.

Supuesto que el concepto objetivo del ente real expresa lo que posee esencia real, lo que es apto para existir, resulta: Primero: Que la noción de ente *participialiter*, sólo es predicado esencial respecto a Dios: porque el existir, el tener ser por propia naturaleza, sólo corresponde a Dios, no a las criaturas. Segundo: Que la noción de ente *nominaliter* es predicado esencial que quidditativamente se afirma de todos sus inferiores, de todos los séres particulares comprendidos bajo su razón trascendentalísima; porque el tener esencia real y poder existir realmente conviene a todo sér real, y es en él lo más esencial y característico.

El concepto objetivo del ente se incluye en cada uno de los séres y en toda noción de diferencia positiva y de ente o modo de ente real, de suerte que trasciende a todos los séres y a todas las diferencias y modos de ser: porque todas las realidades físicas: sustancias, accidentes y modos positivos y reales, y todas las formas metafísicas: géneros, especies, diferencias e individuaciones y sus modos intrínsecos, incluyen la razón o concepto objetivo de ente: porque todos ellos pueden existir, ser algo y tener alguna realidad o esencia verdadera, no fingida e imaginaria.

El concepto objetivo del ente se contrae y determina en los entes particulares: sustancia, accidentes, etc., no por modo de composición entre el concepto trascendental de ente y el propio de sustancia, por ejemplo, sino por modo de mayor extensión y determinación que del concepto trascendentalísimo de ente hace el concepto inferior de sustancia, verbigracia, que le contrae expresando determinado modo de existir y de ser: *in se* y no *in alio*, que el concepto trascendentalísimo

de ser no determina, y, por lo tanto, puede ser *in se* o *in alio;* mas ambos conceptos, de ente y de sustancia, son en sí mismos simples, siendo imposible el resolverlos en otros que puedan ser considerados como elementos componentes de ellos. Este modo de contraerse y determinarse el ente es posible; y, además, suministra la clave para resolver óptimamente cuantas dificultades ofrece la determinación y concreción del concepto del sér.

Para llegar a esta parte positiva, en la que Suárez explica y analiza por cuenta propia lo que es el sér, el Doctor Eximio expone previamente lo que sobre cada uno de estos puntos pensaron los autores de alguna nota que sostuvieron doctrinas de cierta originalidad: Aristóteles, Porfirio, Avicena, Algazel, Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Hales, Capreolo, Herveo, Soncinas, Javel, Flandre, el Cardenal Cayetano, Silvestre, Fonseca, Soto..., discutiendo ampliamente todas estas opiniones, y separando lo que en ellas hay de verdadero y aceptable, para abrazarlo con decisión, de lo que en ellas existe de erróneo e improbable, para repudiarlo sin titubeos.

Ejemplos como éste de maestría metafísica lo son casi todas las disputas de la *Metafísica* de Suárez: todas ellas constituyen un prodigio de erudición y de sabiduría en la exposición de la doctrina, de ingenio y claridad en las pruebas, y de facilidad y agudeza en la solución de las objeciones. Con razón dice, pues, Menéndez y Pelayo que: «no hay en toda la escolástica española nombre más glorioso que el de Suárez, ni más admirable libro que sus *Disputationes Metaphysicae*, en que la profundidad del análisis ontológico llega casi al último límite que puede alcanzar el entendimiento humano» (19); obra maravillosa, «de la cual dijo Vico que encerraba cuanto hay que saber en materia de filosofía» (20); y que constituye «uno de los más preciosos monumentos de la ciencia ibérica» (21). Y aun creo yo que se quedó corto el Polígrafo santanderino: porque la *Metafísica* de Suárez, no sólo es el mejor de los libros que escribió este fecundísimo Autor, sino que, para mí, es el más excelente de cuantos tratados de Filosofía han salido de pluma española. Y no son estos juicios apasionados de un español ofuscado por las glorias patrias; Mons. Martín Grabmann, que no es español ni jesuíta y es versadísimo en la historia de la Escolástica, escribe: «Las *Disputationes metaphysicae* son el

(19) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, epílogo, página 431.
(20) *La Ciencia española*, t. II, pág. 18.
(21) *La Ciencia española*, t. II, pág. 34.

tratado más completo de Metafísica que haya salido jamás de la pluma de un filósofo católico, y en ellas campean admirablemente las excepcionales dotes intelectuales y el método de trabajo científico del Doctor Eximio; exposición acabada de los problemas y su solución, familiaridad con las grandes obras de la Escolástica precedente, oportunidad y severidad objetiva, forma clara y fácilmente legible, orden perfecto en la disposición de las partes y fluidez en el desarrollo de las pruebas y en el desenvolvimiento de la doctrina. Las *Disputationes metafísicas* del gran pensador español tuvieron buena acogida y fueron muy utilizadas en las Universidades protestantes de Alemania durante el siglo XVII» (22).

IV. El tratado «De anima».

El estudio suareciano *De anima* salió a luz, como antes dije, a la vez que el *De opere sex dierum*, formando el tercer tratado que el Escolástico granadino dedicó a la segunda parte de su magno comentario a la *pars prima* de la *Summa Theologica*. Se imprimió, según escribí, por los lugdunenses Jacobo Cardon y Pedro Cavellat, en el año 1621.

Es una verdadera lástima que esta obra quedara incompleta. Suárez no dejó terminados más que los doce primeros capítulos del libro I. El resto son las explicaciones que el Filósofo de Granada leyó en su cátedra de Filosofía del Colegio de la Compañía de Jesús en Segovia al comienzo de su profesorado. El portugués Padre Baltasar Álvares, que corrió con preparar la publicación del tratado suareciano *De anima*, para suplir de algún modo lo que Suárez dejó sin hacer, utilizó estas explicaciones de cátedra del Doctor Eximio. De haber concluído Suárez su obra, este tratado hubiera sido para la Psicología racional lo que para la Metafísica fueron las *Disputationes Metaphisicae:* una síntesis admirable de todo el saber escolástico, dispuesta según las exigencias de los tiempos del Renacimiento.

Las líneas generales del tratado son estas: estudio del alma en sí, en su sustancia; de las facultades del alma; y de la vida de ésta separada del cuerpo.

La existencia del alma es verdad notoria *per se*. Como enseña Aristóteles, el alma en sí misma es: forma, acto primero y sustancial del cuerpo organizado; y primer principio por el cual vivimos, sentimos y

(22) *Die Geschichte der Katholischen Theologie*, versión castellana del Padre David Gutiérrez, Madrid, 1940, parte II, cap. II, §. 3.º, pág. 213.

entendemos. Son, por consiguiente, tres las vidas o funciones que ejerce el alma, en cuanto es principio vegetativo, intelectivo y sensitivo. El alma humana, principio intelectivo, es: sustancia, espiritual, inmortal, verdadera forma sustancial del hombre, simple e informativa a la vez de todas y cada una de las partes del cuerpo humano.

Las potencias del alma se distinguen realmente de la esencia de ésta; y las unas de las otras por razón de sus objetos y actos respectivos. Todas fluyen de la sustancia del alma, y en ella radican y se sostienen.

Los actos y funciones de las potencias vegetativas son la nutrición y la generación.

El conocimiento en general es acto propio de las potencias sensitivas e intelectivas; y para verificarse requiere la unión de la potencia cognoscente con el objeto conocido mediante la especie intencional. En sí, el conocimiento es entidad realmente distinta de la facultad cognoscente, aunque sea producido por ella. Al conocer siempre se produce un término, un verbo, que es el resultado necesario del acto cognoscitivo. La aprensión y el juicio son los actos característicos de las potencias cognoscitivas.

Lo sensible puede serlo *per se* y *per accidens*, propio y común. Como en el conocimiento sensible la especie impresa viene del objeto, no es necesario un sentido agente. Los sentidos no pueden equivocarse al conocer lo sensible tomado absolutamente, aunque pueden equivocarse respecto a una u otra especie de lo sensible en particular. Ningún sentido puede conocer sus propios actos cognoscitivos. Los sentidos externos, de modo natural no pueden conocer lo sensible ausente, aunque sí puede conocerlo el sentido interno. La raíz y el principio orgánico del conocimiento de los sentidos es el cerebro. Las facultades cognoscitivas sensibles son los cinco sentidos externos y el sentido interno, que no es más que uno.

El entendimiento humano tiene como objeto adecuado el sér en toda su extensión; y como objeto proporcionado al estado actual de unión con el cuerpo, la entidad sensible. Para la producción de la especie inteligible es necesaria una virtud o facultad activa: el entendimiento agente. El entendimiento humano conoce en las cosas materiales lo que en ellas hay de singular y lo que en ellas existe de universal, formando conceptos propios y distintos de lo que es sensible *per se*. A Dios, a los séres espirituales, a sí propio y al alma les conoce nuestro entendimiento por sus respectivos efectos: no conoce, pues, directamente la entidad de tales séres. En el estado actual de unión

con el cuerpo, el entendimiento nada conoce sin que la fantasía actúe y se convierta sobre el fantasma sensible. Siendo una sola facultad, puede, no obstante, ser considerado el entendimiento, en cuanto ejerce diversos actos, como entendimiento agente o posible, práctico y especulativo, y en cuanto memoria intelectiva.

En todo sér cognoscitivo, además del apetito natural, hay otro apetito vital, que es potencia proporcionada a la facultad aprensiva o cognoscitiva a que corresponde; y tiene como objeto adecuado alguna razón de bien. Esta facultad apetitiva, y no la facultad aprensiva a que ella corresponde, es la causa eficiente del acto de apetecer. En el alma humana existe una facultad apetitiva sensible, con un solo objeto adecuado: el bien sensible, aunque dicha potencia tiene pasiones o actos varios, que tienden a alcanzar el bien (amor, deseo, delectación) o a rechazar el mal (odio, fuga, tristeza). Todas estas pasiones o actos del apetito sensitivo están sujetos a la voluntad por medio del entendimiento, con sujeción política o racional, no despótica.

La facultad apetitiva espiritual es la voluntad, cuyo objeto adecuado es el bien en general; y cuyos actos propios son los mismos que los del apetito sensitivo: amor, odio, etc. Si se compara la voluntad con el entendimiento, aquélla es potencia menos perfecta que éste.

Semejante al apetito sensible es la potencia motora, aunque es facultad distinta de aquél, no sólo la facultad motriz natural, que reside en el corazón y los pulmones, sino también la facultad motriz local o progresiva, en la que intervienen el conocimiento, el apetito y los miembros exteriores del cuerpo.

Separada del cuerpo no se altera la entidad del alma, sino que sólo cambia su modo de ser. Conserva, pues, el alma desunida del organismo todas las potencias y los hábitos correspondientes al entendimiento y a la voluntad, que adquirió durante la unión con el cuerpo, pudiendo, por lo tanto: entender y querer, y aun adquirir nuevas especies; conocerse a sí, y a las otras almas separadas, por medio de la especie; a Dios, por medio de la naturaleza de la propia alma, que, como efecto, lleva de suyo a la noticia de Dios, que es su causa; a las cosas singulares y materiales que alcanzó en esta vida, por las especies inteligibles que adquirió de ellas y que el alma conserva. No puede, sin embargo, conocer el alma separada del cuerpo las acciones particulares y los efectos materiales que en este mundo acaecen. Aunque el estado natural al alma es el de unión con el cuerpo, el conocimiento que logra separada de éste es más perfecto que el que alcanza unida al mismo. Por la propia razón de ser el estado natural del alma el de

unión con el cuerpo, las almas separadas tienden con apetito natural a reunirse nuevamente con el cuerpo. No obstante, lo más probable es que sólo apetezcan esta unión con apetito elícito y absoluto las almas de los que se han salvado.

Adviértese al instante que este plan de la Psicología de Suárez casi es idéntico al que desarrolla Santo Tomás de Aquino al tratar del alma humana estudiando la obra de Dios en el séptimo día de la creación (23), y al que sigue Aristóteles en sus tres libros *De anima.* No obstante, de este último separan al plan de Suárez algunas diferencias importantes. El Doctor Eximio suprimió toda la materia del libro primero del Estagirita, en el que éste trata de la dignidad, utilidad y dificultad de la ciencia del alma, y analiza y rechaza muchas de las opiniones que sobre el alma habían sostenido varios filósofos anteriores a él. En cambio, Suárez añade a su tratado el estudio, que naturalmente falta en Aristóteles, sobre la vida del alma separada del cuerpo, análisis privativo de la Psicología cristiana.

Juzgando con desapasionamiento el tratado suareciano *De anima,* hay que reconocer que en él se encuentran imperfecciones y lagunas disculpables teniendo en cuenta que es obra que el Autor no pudo concluir de limar, y que en el siglo de Suárez las ciencias experimentales, que son auxiliares poderosísimos del tratado psicológico, no se hallaban, ni con mucho, en el estado de adelanto que hoy tienen. En cambio, por muy prevenido que contra Suárez esté el crítico tiene que proclamar que esta obra es una de las más valiosas de Psicología racional y filosófica que se han escrito en el mundo; y que en ella, Suárez se muestra, en verdad, «insigne psicólogo», como escribió con toda exactitud Menéndez y Pelayo (24).

V. Obras de Filosofía Moral.
El «Tractatus de legibus ac de Deo legislatore».

La gran obra de Filosofía Moral de Suárez es el Tractatus de legibus ac de Deo legislatore, in decem libros distributus. Está dedicado al prelado egitaniense Don Alfonso Hurtado de Mendoza; y fué impreso por vez primera en Coimbra, por Diego Gómez de Loureyro, en 1612.

---

(23) *Summa Theologica,* pars prima, quaest. LXXV-XC.
(24) *Historia ae los heterodoxos españoles,* t. V, Madrid, 1928, epílogo, página 431.

Son las explicaciones que desde 1601 a 1603 leyó el Doctor Eximio en su cátedra de *prima* de Teología de Coimbra comentando las diez y nueve cuestiones que la *Summa Theologica* dedica a estudiar las leyes morales.

Ya en el proemio indica Suárez que su plan se reduce a tratar: primero de la ley en general, y después de la ley en especial. La primera parte abarca el análisis del nombre, la necesidad, la esencia, la definición y los efectos de la ley. La segunda parte contiene el estudio minucioso y separado de cuantas cuestiones se han promovido respecto a las leyes Eterna, Natural, de gentes *(jus gentium)*, positiva humana (civil y canónica) y positiva divina (tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento); considerando especialmente respecto a la ley humana cuanto atañe a su interpretación, mutación y cesación; y a las leyes odiosas y penales, por un lado, y favorables o de privilegio, por otro. No cabe duda de que este plan de Suárez está inspirado en el que desarrolla Santo Tomás de Aquino al escribir de las leyes en la *Summa Theologica* (25).

No fué Suárez, ciertamente, quien primero filosofó sobre las leyes: que muchos siglos antes de él ya habían escrito sobre esta materia Platón y Marco Tulio y Santo Tomás de Aquino y otros muchos; pero ninguno lo hizo con tanta amplitud, erudición y sabiduría como Suárez, quien, por esto, mereció: que el Profesor francés Adolfo Franck (que no es un incondicional apologista del Doctor Eximio, ni mucho menos) (26), dijera que: «le *Traité des Lois*... inmense travail, qui suffrait a lui seul pour remplir la vie d'un écrivain ordinaire, peut être regardé comme une somme ou une encyclopédie méthodique de droit, tant naturel que positif, tant canonique que civil, tant coutumier qu'écrit, où toutes les lois, classées avec méthode, sont exposées et discutées dans leurs principes et dans leurs conséquences, avec le concours de toutes les autorités et de toutes les opinions connues» (27); que le elogiara y admirara el famoso Profesor alemán Rodolfo Stammler (28); que Menéndez y Pelayo escribiera fundadísimamente que Suá-

---

(25) Quaest. XC-CVIII *prima secundae*.

(26) Véase como habla en las págs. 37 y 38 de la obra que cito a continuación.

(27) *Réformateurs et publicistes de l'Europe*. Dix-septime siecle, París, 1881, libro I, § I, pág. 16.

(28) «De labios del profesor Stammler he oído elogiar con calor la obra de Suárez y de Soto; confesaba que hasta hace poco desconoció estos trabajos, y que al hallarse enfrente a ellos sintióse poseído por un sentimiento de agradable sorpresa ante el tipo flexible de estas concepciones y su pulcritud doctrinal.» Don Luis Recasens Siches: *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*,

rez «es, con su tratado *De legibus* uno de los organizadores de la filosofía del derecho», juntamente con Vitoria, Soto, Molina y Ayala, y antes que vinieran al mundo Grocio y Puffendorf» (29); que Don Eduardo de Hinojosa añadiera que «en el tratado *De Legibus ac de Deo legislatore* legó Suárez a la posteridad un monumento grandioso, ante el cual toda ponderación es mezquina e insuficiente» (30); y que Don Adolfo Bonilla y San Martín pensara que «aunque Suárez sólo hubiera escrito el tratado *De legibus* merecería ser leído eternamente» (31).

También otra obra de Suárez, aunque no es propiamente filosófica, sino apologética y teológica, tiene importancia grande para la Filosofía Moral; y es la celebérrima *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae sectae errores*. En el libro III de esta obra trata Suárez del punto principal de los que debatía con Jacobo I: que al reclamar el papa el derecho de ejercer la potestad indirecta sobre los reyes no usurpa la soberanía de éstos, sino que usa el poder supremo que le compete como pontífice. Para demostrar esta tesis, Suárez indaga el origen remoto y próximo de la autoridad política, y su extensión natural, desarrollando una doctrina filosófica interesantísima, como luego veremos; y lo hace a fin de relacionar esta potestad de los soberanos temporales con la autoridad que corresponde al papa, para después concluir lógicamente que los reyes están sujetos a la autoridad del pontífice como hombres particulares y como soberanos.

VI. La Filosofía de Suárez.

En cuanto al método y a la forma, el modo de proceder de Suárez consiste: en proponer dubitativamente las cuestiones que son objeto de las secciones de las disputas o de los capítulos de los libros; exponer luego las distintas opiniones que hasta entonces se habían formulado sobre cada una de dichas cuestiones, deteniéndose en des-

Madrid, 1927, cap. VIII, pág. 76 y *Adiciones* a la *Filosofía del Derecho por Giorgio del Vecchio*, t. II, Barcelona, 1930, pág. 82.

(29) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, epílogo, página 431.

(30) *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su patria y singularmente en el Derecho Penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestra época*, Madrid, 1890, cap. III, pág. 102.

(31) *Historia de la Filosofía Española*, t. I, Madrid, 1908, introducción, página 23.

arrollar todos los argumentos que puede tener a su favor cada opinión; elegir sobre cada cuestión el parecer que juzga preferible, demostrándole con toda suerte de pruebas; y responder a las razones de las sentencias opuestas a la que él ha escogido, y a las objeciones que el propio Doctor Eximio presenta a sus tesis y doctrinas.

Y hace Suárez todo esto con un lenguaje preciso y didáctico; manifestando una erudición asombrosa, como que leyéndole se conoce puntualmente cuanto de notable habían enseñado los filósofos anteriores a él; y usando tal amplitud en la discusión de las razones, y poniendo tal esmero en la ponderación del valor demostrativo de las mismas, que casi puede decirse que el entendimiento del lector queda totalmente satisfecho viendo que el Doctor Eximio lo agota todo, y que oyéndole a él apenas existe posibilidad de desear saber más.

He aquí ahora un resumen breve, y ajustado al orden de las distintas ciencias filosóficas, de las doctrinas de Suárez que poseen cierta originalidad. No pretendo agotar el asunto, que sólo tal intento sería soberanamente ridículo, sino indicar algo de lo mucho que en esta materia merece ser expuesto con toda detención.

LÓGICA.

¿Cuál es el objeto formal de la Lógica? Para los tomistas el ente de razón objetivo. Para los escotistas lo ideal, el ente de razón con fundamento en las cosas. Suárez, al tratar, en las *Disputationes Metaphisicae*, de los entes de razón, afirma que ninguna ciencia versa *per se* sobre los entes de razón, sino que trata de ellos en cuanto que son algo conexo con el ente real: porque no siendo los entes de razón verdaderos entes, sino como sombras de entes, no son inteligibles por sí mismos, sino por el ente real con quien tienen conexión y analogía. Por esto, a juicio de Suárez, incurren en error los que creen que es objeto propio de la Dialéctica el estudio de los entes de razón (géneros, especies, sujetos, predicados...). El objeto propio de la Dialéctica es, para el Doctor Eximio, dirigir convenientemente (reduciendo las normas de esta dirección a un arte y disciplina) al conocimiento de la verdad a los actos intelectivos, que no son entes de razón, sino entes reales (32).

Divídense los escolásticos al fijar la naturaleza concreta de la

(32) Disp.-54. «Ratio ob quam hic agatur de ente rationis». Núm. 1, página 1.015, t. 26 de la edición *Opera omnia* de Suárez, de Luis Vives.

Lógica como ciencia. Los tomistas, escotistas y algunos jesuítas defienden que la Lógica es ciencia especulativa. Otros, de todas direcciones, entre los cuales destaca una numerosa falange de jesuítas, sostienen que es ciencia práctica.

Suárez trata de esta cuestión al hablar, en la *Metafísica*, de los hábitos; y sostiene, colocándose en una posición intermedia, que la Lógica es ciencia *simpliciter* especulativa, aunque en parte, *secundum quid*, sea ciencia práctica. La razón es la siguiente: La Lógica dirige las operaciones intelectivas en orden a la verdad, disponiendolas, según reglas propias, para que lleguen a tal fin: según esto la Lógica es ciencia práctica. Pero como para encaminar así los actos intelectuales la Lógica estudia muchas cuestiones de modo puramente especulativo, como lo que atañe a la naturaleza y propiedades de los actos intelectivos, y este estudio meramente especulativo abarca la mayor parte de la Lógica, debe decirse que ésta es ciencia *simpliciter* especulativa y *secundum quid* práctica (33).

ONTOLOGÍA.

Según Suárez el concepto de ente respecto al sér infinito y al finito no es equívoco ni unívoco, sino análogo; y primariamente se predica de Dios y secundariamente de las criaturas. Mas, ¿cuál es la analogía propia del concepto de ente aplicado a Dios y a las criaturas? Santo Tomás cree que es analogía de proporcionalidad y también de atribución.

Suárez piensa que esta analogía del concepto del ente no es de proporcionalidad: porque, para ello, sería menester que la entidad existiera absolutamente en uno solo de los dos términos, y en el otro sólo por relación y comparación al término en el que la entidad existía formal y absolutamente; y la entidad existe de modo formal y absoluto así en Dios como en las criaturas, pues aquél y éstas poseen actualidad y sér de modo propio y formal. Tampoco puede ser este concepto del ente análogo con analogía de atribución respecto a un término tercero y en orden a Dios y a las criaturas: porque no existe ni puede existir ni excogitarse un término anterior a Dios y a las criaturas en relación al cual aquél y éstas sean y se llamen entes. La analogía que media entre el concepto de ente aplicado a Dios y a las criaturas, a la

(33) Disp. 44, sect. 13, núm. 54.

sustancia y a los accidentes, es, según Suárez, analogía de atribución intrínseca; pero estando la forma análoga en un término de modo absoluto, y en otro por relación al término absoluto: porque el sér, la entidad, tiene realidad y existencia intrínsecas así en Dios como en las criaturas, en la sustancia y en los accidentes; mas a Dios le compete el ser por propia esencia, y a las criaturas por participación; a la sustancia le corresponde el ser por sí, en cuanto que puede existir en sí misma, y a los accidentes sólo les pertenece el ser por orden a la sustancia, pues sólo pueden existir en la sustancia: luego el concepto de ente respecto a Dios y a las criaturas, por un lado, y a la sustancia y a los accidentes, por otro, es análogo con analogía de atribución intrínseca, mas estando la entidad en Dios y en la sustancia de modo absoluto, y en las criaturas y en los accidentes por habitud a la entidad de Dios y de la sustancia respectivamente.

Cree, pues, Suárez, contra lo que piensan los tomistas, que no siempre que la forma análoga reside intrínsecamente en los términos análogos se da analogía de proporcionalidad; y, consiguientemente, defiende que hay analogía de atribución intrínseca, esto es, siendo la forma análoga algo intrínseco a todos los términos análogos. Fúndase Suárez para opinar así en las enseñanzas de Aristóteles, y en que reclama la existencia de este género de analogía el especial modo de ser del concepto de ente (34).

La individuación, la *hecceidad*, que dice Juan Duns Escoto, con protesta de los ciceronianos, ¿añade algo real y positivo a la naturaleza o esencia que individualiza? No, según los nominalistas. Sí, según los escotistas. En los seres inmateriales, no; pero en lo materiales, sí, según los tomistas.

Suárez cree que la razón de individuo añade algo a la naturaleza o esencia; y que, por esto que la hecceidad añade al individuo, éste es indivisible en otros individuos como él: porque la naturaleza o esencia, como algo común, es susceptible de comunicarse a varios séres; pero el individuo es incomunicable, sólo puede existir en un sér: luego el individuo añade algo a la naturaleza, y algo que es el fundamento de esa incomunicabilidad característica del individuo. Pero esto que el individuo agrega a la naturaleza no es algo *ex natura rei* distinto de la esencia específica del sér individual: porque *ex natura rei* no son distintas aquellas cosas que ni están separadas ni pueden separarse unas de otras, aunque nosotros las concibamos como reali-

---

(34) Confróntese toda la sect. 3.ª de la disp. 26.

dades distintas; y la hecceidad y la naturaleza de la cosa, ni existen ni pueden existir mutuamente separadas. Lo que la hecceidad añade a la naturaleza de la cosa es: algo distinto de la esencia de tal cosa con distinción de razón, pues no media entre ambos términos distinción real; algo perteneciente al mismo predicamento que la naturaleza o esencia, como es manifiesto según lo expuesto; y algo que constituye metafísicamente al individuo, contrayendo, a modo de diferencia, lo específico de la naturaleza a lo propio e incomunicable de la hecceidad. Esta añade algo a la naturaleza, distinto de ella del modo explicado, no sólo en los individuos materiales, sino también en los inmateriales creados: porque en todo sér individual, aun en los inmateriales, concebimos algo genérico y específico, comunicable a varios séres, y algo propio e individual del sujeto, incomunicable a los demás; y porque, evidentemente, Dios puede crear muchos séres inmateriales de idéntica naturaleza o esencia, pero individualmente distintos (35).

Pero eso real y positivo que la hecceidad añade a la naturaleza, aunque sólo se distinga de ella con distinción de razón, y que constituye a la naturaleza en algo incomunicable a otros séres, en individuo, ¿de dónde procede en las criaturas?: ¿cuál es su principio intrínseco en la entidad del individuo?

Suárez rechaza las opiniones de los tomistas, de los árabes, etc., refutándolas detenidamente; y concretando su parecer, idéntico al que ya había sostenido entre los jesuítas el Padre Benito Pererio, como antes vimos, (36) defiende lo siguiente: La materia prima se individualiza por sí misma: No puede individualizarse por la forma ni por el orden que dice a ésta, porque, aunque varíe la forma, la materia siempre permanece idéntica y una numéricamente; ni por la cantidad, pues la sustancia (la materia) no se individualiza por el accidente (la cantidad): luego la materia prima sólo puede individualizarse por sí misma. La forma sustancial se individualiza igualmente por ella misma: porque como sustancia que es, aunque incompleta, no puede individualizarse por los accidentes; y porque tampoco puede individualizarse por la materia con la que no se une, pues ésta no es realidad intrínseca al sér de la forma sustancial. Los modos sustanciales simples e indivisibles se individualizan también por sí mismos: porque toda cosa es una del modo que es sér; los modos sustanciales simples se constituyen

(35) Véase toda la sect. 2.ª de la disp. 5.ª
(36) Págs. 356 y 357 de este mismo volumen.

en sí mismos por su entidad propia: luego tienen unidad e individualidad por sí mismos. En las sustancias compuestas de materia y forma el principio adecuado de individuación es tal materia y tal forma unidas entre sí, mas siendo la forma el principal de ambos principios de individuación: porque como esta se funda y sigue a la entidad, tendrá tantos principios intrínsecos cuantos posea la entidad del sujeto de que se trate; pero la entidad de las sustancias compuestas de materia y forma tiene como principios intrínsecos la materia y la forma unidas: luego estos mismos son los principios de individuación de las sustancias compuestas de materia y forma. Las sustancias inmateriales se individualizan por su propia entidad, que de suyo las distingue unas de otras: porque como en la entidad de estos séres no hay composición sustancial, tampoco puede haberla en su hecceidad, han de individualizarse por su propio ser. Los accidentes, en cuanto a su ser, no se individualizan por orden al sujeto o sustancia en el cual existen (sentencia tomista), sino por sí mismos: porque como los séres son unos e individuos así como son entes, el accidente, que aunque no tiene el ser en sí le tiene por sí, en cuanto que en ellos solos se halla el principio intrínseco constitutivo de su entidad característica, ha de individualizarse por sí mismo (37).

Al comienzo del estudio del ente finito examina Suárez la famosa cuestión de la distinción que media en las criaturas entre la esencia real y física y la existencia en acto de las mismas criaturas. Suárez rechaza la opinión de los tomistas, que asegura darse distinción real entre la esencia y la existencia de las criaturas. Fúndase en las razones siguientes:

Primera: No puede ser la existencia actual añadida a la esencia real lo que dé a ésta la primera actualiadd o razón de ente en acto, que distingue a la esencia actual de la meramente posible: porque repugna que el sér de la esencia actual se constituya por algo distinto de su entidad y añadido a la misma: luego en la esencia actual se incluye ya la existencia en acto: luego entre la esencia en acto y la existencia no media distinción real.

Segunda: No se requiere distinción real entre la esencia y la existencia para que la esencia actual pueda existir realmente, por razón de género alguno de causalidad intrínseca: porque ninguna otra causa intrínseca necesita la esencia actual distinta del ser correspondiente a la misma esencia actual y el especialísimo modo de ser

(37) Véanse las secciones 4.ª, 5.ª, 6.ª y 7.ª de la disp. 5.ª

que pertenece a ésta (sustancialidad o inherencia) para que la esencia actual exista en acto.

Igualmente rechaza Suárez la distinción modal o *ex natura rei* (la existencia es tan sólo un modo de la esencia) que según los escotistas media entre la esencia y la existencia: porque el ser real, que inmediata e intrínsecamente constituye a la creatura en ser en acto, no puede distinguirse de la misma esencia real con distinción *ex natura rei*, porque es imposible que el ser en acto se constituya en tal por algo *ex natura rei* distinto de su propia esencia; y porque si la existencia fuera distinta de la esencia como modo de ser de ella, la esencia, en cuanto distinta de la existencia, sería ente en acto: luego no podría constituirse en su entidad real propia por tal modo, sino, a lo más, componer con él un nuevo sér.

Como doctrina propia, Suárez defiende: que en las criaturas se distingue la existencia de la esencia, o como el ente en acto se distingue del ente en potencia, o, si ambas se consideran en acto, con distinción de razón solamente, aunque con fundamento en la realidad; y que esta distinción es suficiente para que de modo absoluto se pueda decir que no pertenece al ser esencial de las criaturas el existir en acto, como pertenece esencialmente a Dios el existir en acto. Teniendo potestad nuestro entendimiento para prescindir y aislar lo que en realidad no existe separado de otra cosa, perfectamente puede concebir la entidad de las criaturas separando y abstrayendo de tal entidad la existencia actual, que no pertenece a la esencia de creatura alguna, pudiéndose concebir cualquiera de éstas sin existencia. Cuando el entendimiento así abstrae y considera la esencia real de la creatura sin la existencia actual, concibe algo como absolutamente intrínseco y necesario a la entidad de la misma creatura, porque sin ello no podemos concebir siquiera esta entidad; y a esto lo llamamos esencia. Niega el entendimiento que el acto de existir sea de la esencia actual de la creatura: porque puede prescindir de él y, no obstante, concebir el sér de la creatura. Son, pues, lo mismo e idénticos el ser de la esencia actual de la creatura y el de su existencia. Este ser le concebimos como esencia en cuanto la creatura corresponde por él a determinados género y especie; y como existencia en cuanto que es la razón de ser la creatura en la naturaleza, fuera de sus causas. Luego entre la esencia real de la creatura y su existencia actual sólo media distinción de razón. Ahora bien, la realidad da fundamento a esta distinción: porque como las criaturas en sí no tienen el ser pueden dejar de tenerle. Concebimos, pues, la esencia de la creatura

como algo indiferente para ser o no ser, como algo distinto de la existencia, siendo tal indiferencia, no por abstracción negativa, porque se niegue la existencia actual a la esencia real de la creatura, sino por abstracción precisiva, esto es, porque, prescindiendo de la existencia, sólo se considere la esencia de la creatura: Luego la imperfección del ser de la creatura, que no tiene por sí misma la existencia y debe recibirla de otro sér, si ha de poseerla, da base a nuestro entendimiento para distinguir en la entidad de la creatura la realidad de la esencia y la existencia en acto: Luego entre la existencia actual y la esencia real de las criaturas se da distinción de razón con fundamento en la realidad (38).

Discútese si en el orden natural y filosófico es posible que un accidente sea sujeto de inhesión de otro accidente, recibiéndole verdaderamente en sí y conteniéndole inmediatamente, aunque no sea el sujeto de inhesión último y definitivo, que esto es evidente que corresponde a la sustancia y es imposible a la naturaleza del accidente. Los tomistas, generalmente lo niegan. Durando y otros autores lo afirman. Suárez, defiende en esta controversia:

Primero: Que ningún accidente puede ser sujeto de inhesión definitivo y último de otro accidente: porque entonces dejaría de ser accidente y sería sustancia. Sin embargo, algunos accidentes pueden ser sujetos próximos de inhesión de otros accidentes, aunque no últimos y definitivos. Así acontece de hecho en los accidentes corpóreos: todos ellos residen en la sustancia mediante la cantidad, que es su sujeto de inhesión próximo; y en los accidentes espirituales ocurre lo propio con los hábitos, que residen en el alma mediante las potencias. La razón de todo esto es porque a la naturaleza del accidente no repugna ni contradice el tener como sujeto de inhesión a la sustancia mediante otro accidente intermedio; y porque así lo pide la subordinación natural y mutua de unos accidentes a otros.

Segundo: Que, ciertamente, puede un accidente ejercer respecto a otro proporcionado a él causalidad de materia: porque como el sujeto de inhesión de una forma ejerce respecto a ella causalidad de materia, si, según vimos, un accidente puede ser sujeto próximo de inhesión de otro accidente, podrá, sin duda, tener respecto a él causalidad de materia: pues si un accidente se recibe en otro como en sujeto de inhesión próximo, pende de éste, y no con dependencia como de su causa eficiente: luego dependerá como de causa material; y

(38) Secciones 1.ª a la 6.ª de la disp. 31.

porque el accidente que reside en otro como en sujeto próximo es forma de éste, v. g., los actos son formas de las potencias: luego el accidente que recibe y sustenta a otro ejerce respecto a él causalidad de materia (39).

Es para Suárez la intensión de la cualidad la mudanza que se verifica en la sustancia según que el accidente de cualidad afecte más y más al mismo sujeto en idéntica parte o entidad de este. Es evidente que existen cualidades capaces de este aumento llamado intensión, v. g., el calor y, en el orden sobrenatural, la gracia. Ahora bien, ¿cómo la misma cualidad puede afectar más o menos a idéntico sujeto? Los tomistas dicen: la cualidad intensiva entitativamente es inadmisible, pero la cualidad puede afectar más o menos al sujeto, y ser así más o menos intensa. Al explicar cómo una forma indivisible puede tener diversos modos de informar al sujeto y de hacerlo más o menos perfectamente, se dividen las opiniones: juzgando unos que la misma cualidad en cuanto a la esencia puede tener diversas existencias, que explican la intensidad mayor o menor de ella; pensando otros que según se saque o eduzca más y más la misma cualidad de la potencia del sujeto, y así radique más y más en el mismo sujeto, la cualidad será más intensa; y creyendo otros que la cualidad se intensifica a medida que se apartan y remueven del sujeto las formas contrarias a tal cualidad. Los escotistas opinan que la entidad de las cualidades intensivas es compuesta y divisible; y que éstas (distintas numéricamente, pero de idéntica razón y entidad) informan al mismo sujeto simple o a idéntica parte del sujeto compuesto; y que, esto supuesto, la intensión de las cualidades se verifica mediante la unión o información del mayor número de partes por el mismo sujeto.

Suárez rechaza una y otra sentencia; y, colocándose en un punto intermedio entre tomistas y escotistas, defiende: Primero: Que la entidad de la cualidad intensiva no es indivisible, sino compuesta; y que, por esto, puede aumentar e intensificarse. Apóyase en que si no se rechaza la indivisibilidad de las cualidades y se admite la composición de su entidad, no se puede explicar cómo una misma forma afecta más o menos a idénticos sujetos. Segundo: Que, por consiguiente, las formas intensas o remisas de las cualidades se distinguen entre sí, no ya por el modo con que actualmente afectan al sujeto, sino por su entidad propia, por su entidad real. Tercero: Que la enti-

(39) Disp. 14, sect. 4.ª

dad de la cualidad intensiva no consta de un conjunto de partes totalmente semejantes en naturaleza: porque entonces sería imposible explicar satisfactoriamente todos los hechos ciertos respecto a la naturaleza y eficacia de las cualidades intensivas; y porque no pueden multiplicarse en el mismo sujeto accidentes totalmente semejantes en su naturaleza y distintos sólo en cuanto al número. Cuarto: Que la entidad de la cualidad intensiva consta de variedad de partes de alguna desemejanza, por suponer las unas a las otras, subordinándose éstas a aquéllas, y siendo unas primero y otras después, no sólo en cuanto al número, sino también en cuanto a la entidad o realidad: porque así se explica adecuadamente la divisibilidad, el aumento real, el aumento posible y la unidad y composición de tales cualidades; y porque no existe repugnancia alguna que haga intrínsecamente imposible esta hipótesis (40).

Es indudable, y lo admiten todos los escolásticos, que entre la acción, la forma que primeramente reduce al acto al principio activo (41), y la pasión, la recepción por un sujeto de cierta forma, sea ésta cual fuere (42), media alguna distinción. ¿Cuál? Distinción real, según los tomistas; y distinción modal o *ex natura rei*, según los escotistas.

Suárez rechaza una y otra opinión; y defiende: Primero: Que entre la acción y la pasión no existe distinción real: porque si existiera debiera ser, o entre cosas distintas, o entre modos reales; y la acción y la pasión no son cosas propiamente tales, sino modos de las cosas, luego no pueden distinguirse como cosas; y porque los modos reales no se distinguen realmente sino en cuanto media distinción real entre las cosas de las cuales ellos son modos, y como la acción y la pasión son modos, no de cosas distintas, sino de las mismas, no pueden distinguirse realmente cual modos reales. Segundo: Que entre la acción y la pasión no media distinción modal o *ex natura rei:* porque la acción y la pasión son mutuamente inseparables, de suerte que no sólo no existen, mas ni siquiera pueden concebirse la una sin la otra. Tercero: Que entre la acción y la pasión se da distinción de razón con fundamento en la realidad; esto es: que en la educción o producción de una forma hay acción en cuanto que el agente da realidad a la forma, y hay pasión, un término, el paciente, recibe la misma forma; pero que la entidad que interviene en la producción y en la recepción

(40) Disp. 46, sect. 1.ª
(41) Disp. 48, sect. 5.ª
(42) Disp. 49, sect. 1.ª

de la forma es la misma. Entre la acción y la pasión existe, sin duda, alguna distinción, no fingida caprichosamente por el entendimiento, sino fundada; pero, según queda demostrado, no es distinción real, ni modal o *ex natura rei:* luego ha de ser distinción de razón con fundamento en la realidad. Se distinguen las potencias activas y las pasivas que radican en un mismo sér, como el alma, con distinción de razón fundada en la realidad: luego la acción y la pasión, que dan la diferencia mutua a estas potencias, se distinguirán asimismo con distinción de razón fundada en la realidad (43).

Al tratar de la noción general de causa, Suárez dió la fórmula precisa que define esencialmente a este concepto: «Causa est principium per se influens esse in aliud» (44), definición que se ha hecho clásica.

COSMOLOGIA.

En la tan debatida cuestión de si la creatura puede ser instrumento de la creación, Suárez afirma: Primero: Que la creatura no puede ser instrumento connatural de la creación: porque la virtualidad de la creatura para ser instrumento de una acción real y física siempre es accidental a la misma creatura; pero el modo de concurrir instrumentalmente a la creación con virtualidad accidental no puede ser connatural a la misma creación, porque el modo de obrar sigue al modo de ser, y siendo el modo de ser del accidente de dependencia a un sujeto o sustancia, lo que es accidental no puede obrar con un género de operación que sea totalmente independiente de sujeto pasivo, esto es, que produzca por entero, *ex nihilo,* el sér: luego la creatura no puede ser instrumento connatural de la creación. Segundo: Que la creatura puede ser elevada por Dios a servir de instrumento de la creación (contra los tomistas): porque pudiendo Dios crear por sí solo, también podrá crear sirviéndose de la creatura como de instrumento, pues aunque de suyo la creatura no sea instrumento apto para crear, bien puede Dios elevarla y comunicarla tal aptitud, que no es la ineptitud de la creatura en orden a la creación obstáculo que no pueda vencer la omnipotencia divina. En tal caso, esta elevación de la creatura a ser instrumento que concurre a la creación no supondría en aquélla la virtualidad infinita propia de la creación: porque ésta no recibe su perfección y virtualidad del instrumento que acaso

(43) Disp. 49, sect. 1.ª
(44) Disp. 12, sect. 2.ª, núm. 4, pág. 384, t. 25. Ed. cit. de Luis Vives.

concurra a su producción, sino de su agente principal, de su verdadera causa eficiente (45).

Respecto al movimiento corpóreo sostiene Suárez que es intrínsecamente posible, y factible por lo tanto para el poder infinito de Dios, que el cuerpo se mueva localmente de modo instantáneo, sin ninguna sucesión; y que este movimiento puede realizarse de dos formas: pasando el cuerpo de un extremo a otro sin tocar en el medio, y existiendo el cuerpo simultáneamente y por modo sobrenatural en el término y en todo el espacio intermedio. Reconoce, no obstante, Suárez que por la sola luz de la razón natural, y sin auxilio de la fe, no puede demostrarse la posibilidad del movimiento local sin sucesión (46). De acuerdo con esta doctrina, Suárez entiende que la sucesión no es esencial al movimiento (47).

Todos los escolásticos están conformes en que en la acción de las causas corporales el principio eficiente que, sobre todo, obra y a quien se atribuye, por lo tanto, la operación, es el principio *ut quod*, el supuesto; mas, ¿cuál es la virtud por medio de la cual obra el supuesto?; es decir, ¿cuál es el principio *ut quo?* En el sér corporal que así obra hay materia, forma y accidentes. Todos los escolásticos reconocen que no pueden ser el principio *ut quo* de esta operación, ni la materia, ni los accidentes; y que él ha de ser la forma con algún influjo por parte de los accidentes; pero, ¿el influjo de estos en la acción, es inmediato? Los escotistas juzgan que sola la forma sustancial es quien, con virtualidad propia, produce inmediatamente la acción; y que el cuerpo y los accidentes sólo intervienen en la acción instrumentalmente, disponiendo a la materia para recibir la acción que produce el eficiente por su forma. Los tomistas sostienen que la forma es principio *ut quo* mediato, radical, y que los accidentes sólo son instrumentos en esta acción; mas piensan que los mismos accidentes intervienen *per se* en la acción, por la eficacia que ellos poseen recibida de la forma sustancial de quien son instrumentos. Suárez sostiene una opinión intermedia, a saber:

Primero. Que en la producción por parte de la causa material de una nueva sustancia, los accidentes son instrumentos de la acción con intervención próxima y *per se* en la educción de la nueva forma que causa la acción. Razones: Así lo creen la mayor parte de los filósofos; así lo enseña la experiencia; así lo reclama la recta ordenación del

(45) Disp. 20, sect. 3.ª
(46) Disp. 30, sect. 4.ª
(47) Disp. 49, sect. 4.ª

universo, para que las causas segundas puedan hacer algo de modo connatural y no sea preciso atribuir a la causa primera toda la eficacia de las sustancias; y así lo exige la finalidad de los accidentes en el sér de la sustancia, pues no sólo existen para ornato del sujeto, sino también para ejercer en él sus acciones propias, aquellas para las cuales tienen virtualidad.

Segundo: Que la forma sustancial posee eficiencia propia, principal e inmediata en esta acción, influyendo en la educción de la nueva forma que resulta de la operación, a la vez que los accidentes, que son su instrumento. Porque el accidente, instrumento de esta acción, por sí solo y sin influjo del agente principal, no es causa adecuada para poder producir un efecto que le exceda en entidad y nobleza, una nueva forma sustancial; y porque este modo de actividad *per se* puede convenir a la forma sustancial material, si, por otra parte, no le faltan las condiciones necesarias para obrar.

Tercero: Que los accidentes no ejercen en esta acción la virtualidad que les corresponde de modo que disociados y con independencia de la forma sustancial no pudieran también desarrollar la virtualidad operativa que les es propia. Porque tal virtualidad corresponde a la entidad de los accidentes: luego donde existe esta entidad existirá también aquella virtualidad: luego separados los accidentes de su sustancia, conservados de algún modo en el ser y aplicados convenientemente al acto, podrán ejercer la virtualidad instrumental que les corresponde en la producción de la nueva forma sustancial del sujeto al que pertenecieron estos accidentes.

Cuarto: Que en la hipótesis de ejercer los accidentes la virtualidad instrumental que les corresponde separadamente de la intervención de la forma sustancial del sujeto al que ellos pertenecen, es indispensable que supla la no intervención de la forma sustancial del sujeto de los accidentes el influjo de otra causa corpórea, o, si ésta falta o fuera insuficiente, el concurso de la causa primera. Porque sin la cooperación de la forma sustancial no es el accidente principio suficiente como causa próxima para la producción de la acción, pues el instrumento no puede obrar independientemente del agente principal: luego si falta la causa principal, para que el accidente pueda desarrollar la virtualidad instrumental que posee en orden a la acción, ha de suplirse el influjo de la forma que falta por otra causa adecuada (48).

(48) Disp. 18, sect. 2.ª

PSICOLOGÍA.

Como un principio capital de su Psicología sostiene Santo Tomás de Aquino, seguido de la generalidad de los escolásticos, que las potencias todas del alma humana se distinguen de la esencia de ésta con distinción real, como propiedades reales que de ella proceden. Los nominalistas negaban esta distinción real; y, a lo más, admitían distinción de razón. Escoto sostenía que entre el alma y sus facultades se da distinción formal o *ex natura rei*.

Suárez se inclina a la sentencia general; pero nada más que como opinión probable: «Probabilius est potentias animae distingui realiter ab illa» (49). Las razones *a posteriori*, tomadas de la experiencia, demuestran suficientemente, a juicio de Suárez, que las sustancias creadas no pueden ser principios totales de las formas o acciones accidentales: porque la desproporción y distancia entre estos efectos y la sustancia no puede salvarse directamente, y requiere para ello un principio próximo y adecuado de la acción, cual es la potencia o facultad accidental. Mas no ve Suárez que pueda probarse plenamente *a priori* que exceda de la perfección de la sustancia creada el que ella sea el principio único próximo de las acciones accidentales, de modo que, para explicar la existencia de éstas, se necesite la intervención de otros principios próximos de acción distintos realmente de la sustancia creada (las facultades): porque nosotros no conocemos las esencias propias de las sustancias creadas de suerte que podamos fundar en estas esencias la necesidad de un principio inmediato de la acción, de naturaleza accidental y distinto realmente de la sustancia creada. Además, no parece que el ser principio inmediato de la acción accidental suponga en la sustancia perfección infinita. No se ve tampoco que pueda demostrarse que es imposible para Dios crear un sér que sea principio inmediato de sus propias operaciones por su misma sustancia y no por sus facultades. Por todo esto cree Suárez que: «satis probabiliter colligit D. Thomas in omni supposito creato proximam virtutem agendi et operandi esse distinctam a substantia eius, et consequenter esse accidens»; pero esto no pasa de ser muy probable, no llega a verdad necesariamente cierta y demostrada (50).

(49) *De anima*, lib. II, cap. I, n.º 5, págs. 572-574, t. III de la ed. de las obras de Suárez por Luis Vives. Lo transcrito, que es la *Secunda conclusio*, en la pág. 573.

(50) Disp. 18, sect. 3.ª, núms. 15-21, págs. 619-624, t. XXV. Ed. cit.

Se discute entre los escolásticos si los sentidos externos pueden conocer los objetos ausentes, esto es, las cosas que no producen en los sentidos especies impresas, medio para que aquellas facultades las conozcan. Niegan unos que esto sea posible (Fray Juan de Santo Tomás, etc., etc.); y otros afirman que es posible (Buridán, etc., etc.).

Suárez sostiene: Primero: Que naturalmente ningún sentido externo puede sentir si no es en presencia del objeto que causa la especie: porque ésta, que es necesaria para el conocimiento, depende del objeto en el comenzar a ser y en la permanencia en el ser, ya que es una participación del objeto. Segundo: Que por virtud y acción divinas, los sentidos externos pueden conocer los objetos estando éstos ausentes: pues Dios puede suplir la acción de cualquiera eficiente y, por lo mismo, producir y conservar la especie de la cosa ausente, que sirve al sentido de medio de conocimiento (51).

Contra la doctrina más seguida por los escolásticos, y expresamente defendida por Santo Tomás de Aquino, dividiendo el apetito sensitivo en dos facultades realmente distintas: concupiscible, que tiende y busca el bien; e irascible, que rechaza y se opone al mal en cuanto contrario al bien, Suárez sostiene que en el apetito sensitivo sólo existe una potencia, que ejerce los actos de tender al bien y de rechazar el mal. Razones principales: Primera: En el orden sensitivo existe, según se vió, una sola facultad cognoscitiva: luego debe existir una sola potencia apetitiva, porque si la facultad motriz (la potencia aprensiva) es una sola, una sola debe ser también la facultad movida (la potencia apetitiva). Confirma el valor de esta razón el hecho de que en la naturaleza existe unidad siempre que ésta es posible; y no hay imposibilidad alguna en que la misma potencia tienda al bien y rechace el mal. Segunda: Los actos del apetito concupiscible y del irascible son de tal manera conexos que razonablemente no pueden separarse los unos de los otros, pues el apetito irascible defiende el mismo bien a que tiende el apetito concupiscible: hay, pues, unidad de objeto formal en ambas potencias: luego son en realidad la misma facultad (52).

Aunque no es opinión original de Suárez, pues antes que él la defendieron otros escolásticos, por la importancia que tiene en el sistema ideológico de la Escuela, débese notar que, con los escotistas y contra los tomistas, Suárez afirma que no existe distinción real entre el entendimiento agente y el posible: que no son dos facultades realmente distintas, sino una facultad que ejerce diversos actos. Razones

(51) *De anima*, lib. III, cap. XII, núms. 1-5.
(52) *De anima*, lib. V, cap. IV.

principales: Primera: La misma potencia cognoscitiva intelectual puede obrar activamente, produciendo la especie inteligible, y después entender por medio de ésta; pues en los actos espirituales, cual lo es el conocimiento intelectivo, no es necesario que el agente y el recipiente se distingan realmente: luego muy bien puede explicarse la función del entendimiento agente en la intelección sin suponerle realmente distinto del entendimiento posible. Segunda: El entendimiento posible puede formar muchas especies: luego no es necesario suponer una potencia realmente distinta de él para la producción de la especie inteligible (53).

Todos los escolásticos están conformes en que en la producción de la especie inteligible intervienen el fantasma sensible y el entendimiento agente; mas, ¿qué género de intervención es la propia del fantasma? La generalidad, tomistas, escotistas, jesuítas, etc., creen que pertenece a la acción y concurso propio del eficiente, ya sea concurso de causa parcial y subordinada a la total, que es el entendimiento agente, ya el propio del instrumento, porque el fantasma sea el instrumento de que se sirve el entendimiento agente para producir la especie inteligible.

Suárez rechaza expresamente esta sentencia, fundándose, principalmente, en que un instrumento de orden inferior no puede concurrir naturalmente de modo real y efectivo a la producción de algo correspondiente a un orden superior; y el fantasma, que es material, corresponde a un orden inferior a la espceie inteligible, que tiene naturaleza inmaterial: luego el fantasma no puede concurrir de modo real y efectivo a la producción de la especie inteligible. El verdadero eficiente de la especie inteligible es, según Suárez, el entendimiento agente, aunque el fantasma concurra a tal producción *materialiter*, esto es, con la intervención propia de la causa material. Este concurso material del fantasma no se verifica porque él sea la materia de la cual se saca y produce la especie: porque lo espiritual, como es la especie inteligible, no puede salir de lo que, cual el fantasma, es material; y porque la forma se educe del sujeto que la recibe, y como la especie inteligible es forma que se recibe, no en la fantasía, sino en el entendimiento posible, no es forma que se eduzca de la potencia de la fantasía, sino de la potencia del entendimiento posible. Tampoco consiste el concurso material del fantasma en la producción de la especie inteligible en ser materia sobre la cual actúe el entendimiento

---

(53) *De anima*, lib. IV, cap. VIII, núms. 12 y 13.

agente para causar la especie: porque, para esto, el entendimiento agente obra sobre el sujeto que recibe la especie inteligible, el cual no es la fantasía, sino el entendimiento posible. El fantasma concurre materialmente a la producción de la especie inteligible en cuanto que suministra al entendimiento agente lo que es como materia para la formación de tal especie. El entendimiento agente de suyo es indiferente para producir una u otra especie: luego para que cause una y no otra ha de salir de tal indiferencia y ser determinado por algo concreto; mas ninguna causa puede determinarle en el orden natural para este fin sino es el conocimiento sensitivo: luego del conocimiento sensitivo proviene que el entendimiento agente produzca una determinada especie inteligible y no otra. Ahora bien, este concurso del conocimiento sensible tiene lugar en cuanto que, por la unión que todas las facultades humanas tienen en el alma, pues en ella radican todas, el conocimiento sensitivo es como el ejemplar que imita el entendimiento agente al producir la especie inteligible. Esto significa y en este sentido se dice, según Suárez, que el fantasma concurre materialmente a la producción de la especie inteligible.

Las razones que aduce Suárez en pro de esta explicación son dos: Primera: Sólo con esta doctrina se aclara y explica convenientemente el concurso evidente del fantasma en la formación de la especie inteligible. Segunda: Los sentidos interiores y las potencias apetitivas son causas totales de sus respectivos actos: luego también debe serlo el entendimiento sin el concurso eficiente del fantasma (54).

Parece que Suárez modificó más tarde su opinión respecto a este problema; y que, de haber dado la última mano al tratado *De anima*, hubiera defendido la doctrina corriente entre los escolásticos: porque al tratar, en las *Disputationes Metaphisicae*, de si el ser de todas las cosas pende solamente de Dios, escribe así: «ut licet species intelligibilis fiat medio phantasmate ut instrumento, non pendet ab illo in conservari» (55).

Muchísimo se ha discutido entre los escolásticos si en toda acción cognoscitiva humana se produce un término inmanente, que suele llamarse *verbum mentis*, especie expresa, etc. Los tomistas creen que la razón de producirse este término en la acción cognoscitiva está en la necesidad de que el entendimiento tenga un objeto real y presente sobre el cual verse. Por esto, cuando el objeto está realmente presente a la facultad no existe razón para que ésta produzca un término

(54) *De anima*, lib. IV, cap. II, núms. 6 al 14.
(55) Disp. 21, sect. 3.ª, núm. 7, pág. 796, t. XXV. Ed. de Vives.

inmanente; mas cuando el objeto se halla realmente ausente, se ha de suplir su falta mediante la producción de un término por parte de la facultad que conoce. De aquí resulta que en el conocimiento de los sentidos externos y en la intelección intuitiva no hay producción de término, pues el objeto se halla presente a la facultad; pero en el conocimiento de los sentidos internos y en la intelección abstractiva, como el objeto conocido no está presente a la facultad, se ha de suplir su falta por la producción, que realiza la potencia cognoscitiva, de un término de su acción.

Por el contrario, Suárez defiende: Primero: Que toda acción cognoscitiva produce un término intrínseco a ella y distinto de la misma con distinción modal: porque la acción cognoscitiva es verdadera acción; mas en toda acción, incluso en la inmanente, existe producción de un término, pues es de esencia de la acción el ser causalidad y producción por parte del eficiente, y repugna que haya verdadera producción si no hay un término producido (56): luego en toda acción cognoscitiva hay producción de un término.

Segundo: En la acción cognoscitiva no se produce ningún otro término, además del anterior, que sea real o modalmente distinto de tal acción: porque una acción no produce más que un término, y porque ese segundo término no puede producirse por el acto cognoscitivo: ni en cuanto éste es cualidad, pues producida la cualidad al comenzar a ser el primer término de la acción cognoscitiva, no es necesaria por ninguna otra razón la producción de un segundo término o cualidad; ni en cuanto es producción de cualidad, pues de suyo el término producido, que es cualidad, no es activo y no puede, por consiguiente, producir otro término o cualidad.

Tercero: En todo acto cognoscitivo hay, pues, producción de un término, verbo o algo análogo; y el acto cognoscitivo real y formalmente consiste en la producción de este término, que se distingue de la acción cognoscitiva con distinción modal, en cuanto es cualidad y producción de ella. No es, por consiguiente, y como quieren los tomistas, la razón de existir en toda acción cognoscitiva un término o verbo la necesidad de la existencia del objeto conocido, sino la naturaleza de la misma acción cognoscitiva (57).

Nótese cómo según la doctrina anterior de Suárez: Primero: Existe identidad real entre el conocimiento intelectual y la producción del *verbum mentis*. La intelección consiste precisamente en la produc-

(56) Confróntese la disp. 48, sect. 2.ª Sobre todo los núms. 16-19.
(57) *De anima*, lib. III, cap. V.

ción por el entendimiento del verbo mental. Segundo: La intelección, el *verbum mentis*, es una cualidad que no fluye inmediatamente de la potencia cognoscitiva, sino por medio de una acción de tal potencia, y siendo esta acción formalmente distinta de la intelección o producción del *verbum mentis:* «Per omnem actionem cognoscendi in fieri producitur verbum, vel aliquid illi proportionale, quod realiter et formaliter est ipse actus cognoscendi in facto esse, seu ut est qualitas, distinguitur tamen modaliter ab illa actione, ut est productio» (58). En esto Suárez va de acuerdo con los escotistas y contradice a los tomistas.

Supuesta toda esta doctrina, era necesario que Suárez se apartara de los tomistas, rechazando la opinión de éstos, quienes defienden que el *verbum mentis*, el término producido por el entendimiento al entender y por el cual conoce las cosas, es objeto de la intelección, o medio en el cual *(medium in quo)* el entendimiento conoce la realidad; y que se inclinara al parecer de los escotistas, para quienes el *verbum mentis* no es el objeto conocido *(objectum quod)*, ni el medio del conocimiento *(medium in quo)*, sino tan sólo la forma que se causa en el acto del conocimiento intelectual, que hace que el entendimiento conozca el objeto, aunque no conozca a tal forma en sí misma *(medium quo)*.

La razón de todo es porque, para Suárez, la existencia del *verbum mentis* no se debe a la necesidad de suplir el objeto ausente, como creen los tomistas, sino a que la acción cognoscitiva; como toda acción, ha de producir un término. Por esto dice Suárez que el verbo mental no es aquello en lo cual se verifica el conocimiento, o que suple al objeto, sino que es aquello que se conoce en el mismo objeto como concepto formal de la cosa conocida: pues para que las cosas sean conocidas es necesario que vitalmente se formen y existan en el entendimiento. El *verbum mentis* es, pues, no el concepto objetivo, sino el concepto formal de la intelección (59).

Para explicar el modo de conocer el entendimiento humano en esta vida las cosas singulares y materiales, Suárez rechaza la doctrina de Santo Tomás y los tomistas; y, como la dirección escotista, cree que este conocimiento no es reflejo, sino directo, defendiendo:

Primero: Que el entendimiento conoce lo singular, poseyendo de ello un concepto propio y distinto: porque forma juicios y proposiciones que constan de un término singular y otro universal, v. g.,

(58) *De anima*, lib. III, cap. V, núm. 7, pág. 632, t. III. Ed. de Vives.
(59) *De anima*, lib. III, cap. V, núm. 11.

Pedro es hombre: luego concibe ambos extremos con concepto propio: luego tiene concepto propio y distinto de lo singular.

Segundo: Que el entendimiento conoce lo singular material por especie propia de este singular: porque no repugna que el entendimiento agente forme una especie impresa que represente al objeto singular material; y porque si el entendimiento careciera de especie propia de lo singular material no podría tener concepto propio y distinto de él, pero vimos que tiene este concepto, luego conoce al objeto singular material por la propia especie de éste.

Tercero: El entendimiento conoce directamente y sin reflexión el objeto singular material: porque le conoce por la especie propia, y en esto consiste el conocimiento directo, no reflejo; y porque es inadmisible la sentencia que defiende que el entendimiento, después de conocer lo universal, conoce lo singular por reflexión sobre el fantasma sensible que le sirvió para conocer lo universal (opinión tomista): pues en esta hipótesis no habría medio admisible para que el entendimiento pudiera conocer lo singular material.

No podría conocerlo en el fantasma, y siendo éste el objeto del conocimiento: A) Porque entonces debiera siempre conocerse el fantasma antes que el objeto singular, y consta por la experiencia que conocemos y discurrimos sobre objetos singulares materiales sin conocer previamente sus respectivos fantasmas; y, además, es irracional que el entendimiento conozca algo como en objeto en cosa inferior al mismo entendimiento. B) Porque, como el fantasma es en sí material y singular, si en él conoce el entendimiento como en objeto lo singular y material, es indudable que conoce lo singular y material de modo directo. C) Porque, en tal hipótesis, serían necesarias nuevas especies inteligibles, pues las que representan lo universal no son aptas para que por ellas conozca el entendimiento precisamente a uno y no a otro de los individuos que se contienen en la razón universal.

Tampoco puede conocer el entendimiento lo singular siendo el fantasma que sirvió para formar la idea universal la especie o el medio de conocimiento: porque lo material y sensible no es medio adecuado para producir un acto espiritual, cual lo es el conocimiento de que se trata.

Asimismo, el entendimiento no puede conocer lo singular por determinación al fantasma particular: porque, o se significa lo mismo que se acaba de refutar, o se quiere decir que el entendimiento es determinado por la fantasía por medio del fantasma para que conozca a éste por la especie universal; y entonces se afirma algo inútil

e insuficiente, pues el entendimiento no puede ser determinado eficazmente por el fantasma para conocer lo singular si en el mismo entendimiento no existe un principio y medio suficiente para llegar a tal conocimiento, principio que no puede ser la especie inteligible de las cosas universales, y ha de ser la especie sensible de las cosas singulares.

Menos puede ser la colección de accidentes de lo singular sensible el medio por el cual llegue a conocerle el entendimiento: porque esos accidentes en cuanto singulares: o son conocidos por sí mismos, y entonces ya el entendimiento conoce directamente lo singular sensible; o son conocidos en cuanto universales, y entonces no se puede llegar por medio de ellos al conocimiento de lo singular sensible.

Contra todos estos medios de conocimiento reflejo de lo singular aduce Suárez las razones siguientes:

Primera:. La experiencia enseña que para conocer lo singular sensible, a Pedro por ejemplo, no descendemos de lo universal a lo singular, sino que directamente conocemos lo singular.

Segunda: Si el entendimiento conociera lo singular por las especies universales, existiría en el entendimiento una espècie inteligible representando al hombre en común, y producida ésta, todas las demás especies inteligibles referentes al hombre resultarían inútiles: luego sólo existiría la especie inteligible del primer hombre que conoció el entendimiento: luego no podría conocer como distintos y separados unos de otros a los hombres: luego no podría conocerlos singularmente por réflexión al fantasma, pues no habría especie inteligible sacada de tales fantasmas.

Tercera: No hay motivo alguno, ni de orden filosófico y racional, ni de orden experimental, para negar al entendimiento el conocimiento directo de lo singular sensible. Porque: o sería por la perfección del entendimiento, y esto es inadmisible, pues incomparablemente más perfectos que el entendimiento humano son el entendimiento angélico y, sobre todo, el divino, y ambos conocen directamente lo singular sensible; o sería por la imperfección del entendimiento humano, y esta razón tampoco puede tener eficacia, pues mucho más imperfectos que el entendimiento humano son los sentidos, que ciertamente conocen lo singular sensible de modo directo (60).

Los tomistas creen que el último juicio práctico del entendimiento determina a la voluntad a seguir el dictamen de aquel juicio; y, sin embargo, la voluntad no deja de ser libre en esta determinación,

---

(60) *De anima*, lib. IV, cap. III.

porque de ella, y no del entendimiento, depende que tal juicio práctico sea el último; y, consiguientemente, que determine la elección de la voluntad.

A Suárez, como a los escotistas, le desagrada esta doctrina. Así, pues, el Doctor Eximio sostiene que para que la voluntad elija libremente no es necesario el juicio práctico que totalmente la determine. Razones: Primera: Si tal juicio fuera necesario, supuesto él, la voluntad no podría disentir del mismo ni dejar de elegir lo que él propone: luego la voluntad no sería potencia que, puestos todos los requisitos necesarios para obrar, pudiera hacerlo o no hacerlo: luego no sería libre. Segunda: El juicio práctico intelectual mueve a la voluntad mediante el objeto que él la propone; pero este objeto no siempre determina necesariamente a la voluntad, porque no todos los objetos son totalmente buenos, ni es preciso que el objeto determine necesariamente a la voluntad para que esta potencia pueda tender al objeto, bastando que el objeto posea alguna razón de bien para que la voluntad le abrace, aunque, por no ser razón total de bien, sino con mezcla de mal, bien limitado e imperfecto, la voluntad no acepte necesaria sino libremente al objeto: luego, ni es precisa, ni posible la determinación necesaria de la voluntad por el juicio práctico intelectual (61).

De acuerdo con la doctrina indicada, los tomistas piensan que en la hipótesis de proponer el juicio práctico intelectual a la voluntad dos o más medios en orden al fin intentado, siendo estos medios igualmente útiles y conducentes al fin, o uno menos útil y adecuado que otro, no puede la voluntad elegir el medio menos o igualmente útil: porque como ella es potencia ciega y que siempre obra guiada por el juicio intelectual, no puede decidirse contra lo que, en el juicio práctico, le propone el entendimiento como preferible, y en este caso el entendimiento no propone como preferible el medio menos o igualmente útil.

Suárez rechaza esta opinión; y cree que en el caso supuesto la voluntad puede elegir el medio igual o menos útil: porque desde el instante que ambos medios son propuestos a la voluntad no como necesarios, esto es, no como totalmente buenos, la voluntad puede amarlos o no amarlos: luego puede abrazar uno de ellos, aun el menos útil, por lo que tiene de bien, y rechazar el más útil, por lo que tiene de limitación de bien. Además, Dios pudo hacer cosas mejores que estas que creó; y, sin embargo, creó las actuales, que son menos buenas

(61) Disp. 19, sect. 6.ª

que aquéllas: luego el juicio práctico sobre lo mejor y más útil no determina necesariamente a la voluntad a seguirle (62).

Al tratar de la demostración filosófica de la inmortalidad del alma humana expresa Suárez su juicio sobre el valor apodíctico de las pruebas usadas ordinariamente para este fin. Según el Doctor Eximio solamente dos de las pruebas tradicionales y clásicas tienen eficacia demostrativa perfecta: la que raciocina así: el alma humana es inmaterial, luego es inmortal; y la que se funda en la necesidad de que exista una vida posterior a la actual para que en ella reciban los malos y los buenos la condigna retribución de sus respectivos vicios o virtudes. Cada una de las demás pruebas no es por sí sola suficiente para demostrar la inmortalidad del alma humana; pero tomadas en conjunto son muy aptas para robustecer la eficacia de estas dos pruebas plenamente eficaces; y, si no obligan por su evidencia a prestar asentimiento a la verdad, predisponen y confirman el asenso que el entendimiento da a ésta por otros motivos. En este sentido dice Suárez que es demostrable la inmortalidad del alma humana (63).

TEODICEA.

Para Santo Tomás y la generalidad de los escolásticos, el primer argumento para demostrar filosóficamente la existencia de Dios es el que se funda en el principio, ya enunciado por Aristóteles (64): todo lo que se mueve, es movido por otro: luego éste, o no se mueve, y entonces tenemos un motor inmóvil, que es lo que se llama Dios, o es movido por otro motor; de este segundo motor puede proponerse el mismo dilema; y así hay que llegar, o a suponer una serie infinita de motores movidos unos por otros y sin haber uno inmóvil, o a admitir un primer motor inmóvil; pero aquella serie es absurda e intrínsecamente incapaz de explicar la existencia del primer motor: luego existe un motor inmóvil, Dios (65).

Suárez rechaza este argumento por considerarle ineficaz por sí solo para demostrar la existencia de Dios. Razones: Primera: No es en absoluto verdadero el principio que sirve de base al argumento:

---

(62) Disp. 19, sect. 6.ª
(63) *De anima*, lib. I, cap. X, núm. 35.
(64) *De physico auditu libri octo*. lib. VIII, cap. V; y en otros lugares.
(65) *Summa Theologica*, 1 p., q. 2, a. 3; *Summa contra gentiles*, lib. I, capítulo XIII; *Compendium Theologiae*, cap. III.

porque hay muchos séres que no son movidos por otro, sino que se mueven por sí mismos. Segunda: Aunque fuera verdadero este principio, y, por lo tanto, se pudiera demostrar apoyándose en él que existe un primer motor inmóvil, de ningún modo se puede probar con tal medio que el primer motor inmóvil sea distinto del sér movido, y de naturaleza inmaterial, como lo es Dios (66).

Un libro aparte escribió Suárez para analizar cómo conoce Dios los futuros contingentes: *De scientia Dei futurorum contingentium*, impreso, con otros cinco tratados, en el tomo que el Doctor Eximio intituló *Varia opuscula theologica*, y que, como antes dije, se estampó en la Tipografía Regia de Madrid en 1599.

Tanto para explicar el conocimiento por parte de Dios de los futuros contingentes condicionados como el de los absolutos, rechaza Suárez la opinión que sostiene que Dios conoce los futuros contingentes indirectamente, viéndolos: en la voluntad creada, causa próxima de tales futuros; en las ideas divinas; en la eficacia con la que la misma inteligencia divina, antecedentemente al acto de la voluntad de Dios que hace que uno de los términos contradictorios haya de suceder y ser, por lo tanto, futuro, siendo objetivamente posible cualquiera de los términos de la proposición contradictoria; en la eternidad, dentro de la cual coexisten con la inteligencia divina todas las cosas que ésta conoce en el tiempo, porque lo eterno es infinito e indivisible; en el decreto de la voluntad divina, que predefine lo que contingentemente ha de hacer la creatura, y determina la premoción con la que en cada una de las circunstancias posibles concurrirá a los actos de la voluntad creada.

Para Suárez, Dios conoce los futuros contingentes por la intuición directa de la realidad y verdad de las cosas que acaecerán contingentemente en determinado tiempo. Razones: Primera: Este modo de conocimiento es posible en sí. Segunda: Por parte del sér cognoscente existe virtualidad suficiente para conocer de este modo los futuros contingentes, pues la inteligencia divina es infinita. Tercera: El objeto conocido, los futuros contingentes, tienen en sí entidad para ser conocidos por Dios de este modo, no entidad o realidad principal, intrínseca y formal a los futuros contingentes, que sea por parte de éstos principio de conocimiento, sino entidad extrínseca a los futuros contingentes, y que consiste en la aptitud de los mismos para ser término u objeto del conocimiento divino y para dar fundamento

---

(66) Disp. 29, sect. 1.ª, núm. 7.

a los juicios que forme este entendimiento sobre ellos, aptitud que *ab aeterno* poseen los futuros contingentes, aunque no tengan existencia propia eterna, sino temporal, futura y contingente (67).

Para explicar este conocimiento por parte de Dios de los futuros contingentes, ya absolutos, ya condicionales, Suárez usa el sistema propio de los jesuítas: la ciencia media. Admite, pues, la realidad del conocimiento divino que se denomina ciencia media; y defiende la propiedad de este nombre de ciencia media o intermedia entre la ciencia natural y necesaria, de simple inteligencia, y la ciencia libre o de visión: porque, no obstante ser adecuada la división de la ciencia divina en natural o de inteligencia y libre o de visión, la ciencia media, incluída por los escolásticos anteriores al siglo XVI en la ciencia libre o de visión, tiene innegables analogías con la ciencia natural o de simple inteligencia. Es cierto que este nombre de ciencia media es nuevo; mas la realidad que él significa es antiquísima, eterna. Este reparo contra la denominación de ciencia media no es de gran monta: que constantemente se están inventando nombres nuevos para expresar mejor las cosas y conceptos (68).

Contra los tomistas, y con un numeroso grupo de escolásticos jesuítas, principalmente, defiende Suárez que Dios concurre a los actos de las criaturas, no sólo con inmediación de virtud, que en esto todos están de acuerdo, sino también con inmediación de supuesto. En efecto: Dios, donde quiera que obra, actúa con inmediación de supuesto en el sér, con inmediación local: porque, por razón de su inmensidad, está presente en todo lugar; y porque toda acción, aun la de las criaturas, procede inmediatamente y *per se* de la actividad de las mismas criaturas, que la tienen recibida de Dios, y de la virtud increada, propia exclusivamente de Dios. Dios obra, también, con inmediación de supuesto en cuanto al obrar en donde quiera que actúa. Razones:

Primera: Se dice que el agente obra con inmediación de supuesto como principio *ut quo* cuando actúa por virtud inherente a él, siendo esta virtud del agente el principio *ut quo* de la operación. La acción de las criaturas, inmediatamente no procede tan sólo de la actividad que las mismas criaturas tienen recibida de Dios, sino también de la virtualidad increada, propia del mismo Dios: Luego en los actos

(67) Véanse sobre todo el cap. VIII del lib. I y el cap. VIII del lib. II de la obra citada, en los que Suárez expone su propio parecer.

(68) *De scientia quam Deus habet de futuris contingentibus*, lib. II, cap. III, números 4 y 5.

de las criaturas Dios obra inmediatamente con inmediación de supuesto en cuanto a la operación.

Segunda: Entre Dios y la acción de la creatura en cuanto que procede también de Dios, no media otro supuesto alguno: luego esta acción es de Dios con inmediación de supuesto en cuanto a la operación. Aunque la causa segunda coopera en este caso a la producción del efecto que se atribuye a la creatura, no media la causa segunda entre Dios y el efecto: porque no es lo mismo mediar que cooperar una causa entre otra y el efecto (69).

En cuanto al modo cómo Dios concurre cual causa primera a las acciones de las criaturas, Suárez, de completo acuerdo con Molina, rechaza el concurso previo o premoción física de los tomistas; y defiende el concurso simultáneo de la acción de Dios y de la creatura, del modo explicado al tratar de la teoría de la *Concordia* de Molina (70).

En Teología, Suárez también está de completo acuerdo con Molina al concretar la nota que constituye en eficaz a la gracia y la distingue de la gracia meramente suficiente, a saber: la gracia eficaz es el auxilio intrínsecamente indiferente, pero congruo, esto es, adecuado para producir su efecto en las circunstancias en que se confiere, y conocido como congruo y adecuado en tales circunstancias por la ciencia media (71).

En cambio, en la cuestión de la predestinación, Suárez se separa de Molina. Este, con lógica evidente, sostenía que, después de conocer Dios, por la ciencia media, las obras buenas o malas que harán los hombres auxiliados con gracias siempre suficientes, predestina a la gloria a los que ve que serán fieles y cooperarán a la gracia, y reprueba a los que ve que no han de responder ni cooperar al auxilio divino de la gracia. Suárez, aproximándose a los tomistas, defiende que Dios predestina a la gloria antes de preveer los méritos o deméritos del hombre; y que luego, el mismo Dios distribuye los auxilios de la gracia que, por la ciencia media, sabe han de ser congruos y adecuados para que el predestinado se salve (72).

---

(69) Disp. 22, sect. 1.ª, núms. 16-23.

(70) Disp. 22, sect. 2.ª, 3.ª y 4.ª Véase, también, el opúsculo *De concurso, motione et auxilio Dei*, en el t. XI de la ed. cit. de Vives, y el tratado *De Gratia*, libro V, t. VIII. Edición citada.

(71) Véanse los opúsculos *De concursu, motione et auxilio Dei*, lib. III; *De vera intelligentia auxilii eficacis, ejusque concordia cum libertate voluntarii concursus*, y el tratado *De Gratia*, lib. V, tomos XI, X y VIII respectivamente de la edición de Luis Vives.

(72) Vid. *De divina praedestinatione et reprobatione*, lib. II, cap. XXIII; y lib. V, cap. IV, t. I. Edición de Vives.

FILOSOFÍA MORAL Y JURÍDICA.

Suárez acepta y explica la clásica definición que da de la ley Santo Tomás de Aquino (73). A juicio del Doctor Eximio sólo un reparo se puede poner a esta definición: que el superior puede ordenar al súbdito hacer algo que en verdad sea conforme a la recta razón, encaminado al bien común y convenientemente promulgado, y, no obstante, no existir verdadera ley en esta disposición, porque el precepto no sea perpetuo y estable, cual debe serlo toda ley, sino valedero para un corto plazo, como un día, por ejemplo. Para que no sea necesario interpretar la definición de Santo Tomás de suerte que tenga solución adecuada este reparo, Suárez cree que puede definirse así la ley: «Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum». En esta definición, los primeros términos: «commune praeceptum», son el género próximo, que separa la ley de los preceptos particulares; y las demás palabras: «iustum ac stabile, sufficienter promulgatum», son la diferencia específica de la esencia de la ley (74).

Respecto a la debatidísima cuestión de si la ley consiste propiamente en un acto del entendimiento (tomistas) o de la voluntad (escotistas), Suárez sostiene estos cuatro puntos:

Primero: De esta discusión se deben apartar las leyes Eterna y Natural; porque ambas poseen un modo peculiar de ser leyes.

Segundo: La controversia debe limitarse, por consiguiente, a solas las leyes positivas.

Tercero: La ley consta de actos del entendimiento y de la voluntad, no siendo concebible sin ambos: porque no hay ley sin moción eficaz del legislador a los súbditos, y esta moción y dirección consiste en un juicio del entendimiento: luego la ley requiere necesariamente actos de la voluntad, pero también del entendimiento, y consiste en los actos de ambas potencias.

Cuarto: Atendida la naturaleza misma de las cosas, lo más racional y fundado es sostener que la ley, en el legislador, consiste en un acto de la voluntad justa y recta, por el cual el superior quiere y determina obligar al súbdito a hacer una u otra cosa: pues aunque la voluntad del superior no puede tener eficacia, ni conseguir el efecto que intenta, sin la promulgación adecuada, ésta no es la razón y la causa

(73) *Summa Theologica*, pars. 2.ª, sect. 1.ª, q. 90, a. 4.
(74) *De legibus*, lib. I, cap. XII, núm. 4, págs. 53 y 54, t. V. Ed. de Vives.

de la obligación que impone la ley, sino solamente la aplicación al acto de la causa de la obligación, la cual es la voluntad racional y justa del superior (75).

La Ley Natural es la participación de la Ley Eterna al hombre, esto es, parte de la Ley Eterna que se refiere al hombre. Pero en el hombre, ¿qué supone la Ley Natural? En otra forma: en cuanto existe en el hombre, ¿en qué consiste la Ley Natural? Los tomistas creen que, como toda ley es imperativa y el imperio consiste en un acto, la Ley Natúral es acto y acto segundo, directivo de las acciones humanas. La escuela franciscana dice que, siendo la Ley Natural congénita y permanente respecto a la naturaleza racional, no puede ser acto y acto segundo: porque éste no es algo congénito y permanente en la naturaleza humana; la Ley Natural ha de ser un hábito, no en cuanto cualidad añadida a las potencias humanas, sino en el sentido de ser la luz de la razón natural en acto primero, dispuesta para obrar, juzgando lo que el hombre debe hacer y omitir.

Suárez opina que la Ley Natural propiamente consiste en el juicio actual de la mente sobre lo que el hombre ha de hacer; y que esta luz natural del entendimiento apta para juzgar lo que debe hacer el hombre, aunque en acto aún no juzgue, puede llamarse Ley Natural: porque ésta, en el súbdito, en el hombre, lo mismo que la ley positiva, no sólo es el juicio y el conocimiento actual que de ella posee la persona obligada a cumplirla, sino lo que permanentemente contiene la ley y puede hacer que ésta sea conocida en acto de modo fácil y en cualquier tiempo (76).

¿Qué es el Derecho? Suárez distingue muy claramente tres sentidos de este término: El derecho es facultad moral para alguna cosa o en alguna cosa. El derecho es la ley, la regla del bien obrar, que causa en las cosas cierta equidad, y es la razón de que exista el derecho en cuanto facultad. El derecho es el objeto de la virtud de la justicia, lo justo (77).

El Derecho Natural y el de Gentes, ¿son idénticos? Ambos convienen, según Suárez: Primero: En que son de algún modo comunes a todos los hombres. Segundo: En que se refieren solamente al hombre, y no a los demás animales. Tercero: En que contienen preceptos, prohibiciones y concesiones.

En cambio, el Derecho Natural y el de Gentes se diferencian, según

(75) *De legibus*, lib. I, cap. V.
(76) *De legibus*, lib. II, cap. V, núms. 13 y 14.
(77) *De legibus*, lib. II, cap. XVII, núm. 2.

Suárez: Primero: En que el Derecho Natural prohibe unas cosas porque *per se* son malas, y manda otras porque son necesarias *ex natura rei;* y el Derecho de Gentes prohibe algo, no porque en si sea malo, sino haciéndolo él malo por su prohibición, y manda algo aunque no sea necesario por la naturaleza misma de las cosas. Segundo: El Derecho Natural es común a todos los hombres, que sólo por error dejan de observarle; mientras que el Derecho de Gentes no es común a todos, sino a casi todos los hombres. Tercero: El Derecho de Gentes no puede ser inmutable, como lo es el Derecho Natural: porque no es necesario con idéntica necesidad que éste. Cuarto: El Derecho Natural tiene por legislador a Dios; y el Derecho de Gentes, al hombre.

Sin embargo, el Derecho de Gentes no se identifica con el Derecho Civil, aunque coincide con él en ser positivo y humano, sino que mutuamente se distinguen: porque el Derecho Civil es propio de un reino o estado, y el de Gentes es común a todos; y porque éste nace de los usos y la costumbres de todas o casi todas las naciones, mientras que aquél tiene su principal origen en las leyes escritas de cada estado o nación.

Por consiguiente, para Suárez el Derecho Natural es la Ley Natural por la cual Dios regula los actos de todos los hombres, dándoles a conocer por medio de la razón lo que deben hacer y omitir. El Derecho de Gentes es el derecho positivo humano introducido por los usos y la costumbre de todos o casi todos los pueblos, observado por ellos, y que se deriva del Derecho Natural más bien como conclusión que como determinación El Derecho Civil es el derecho positivo humano establecido principalmente por la ley dictada por el soberano de cada nación o estado, y que solamente extiende su autoridad a dicha nación o estado (78).

Los puntos de filosofía política que Suárez desarrolló magistralmente son muchísimos. Dos ejemplos tan sólo para hacerlo ver.

He aquí cómo sintetiza el Doctor Eximio el fin de la autoridad civil o política: «Ejus finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae, cujus curam gerit, et singulorum hominum, ut sunt membra talis communitatis, ut in ea, scilicet in pace et justitia vivant, et cum sufficientia bonorum, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae, et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est» (79).

(78) *De legibus*, lib. II, caps. XVII-XX.
(79) *De legibus*, lib. III, cap. XI, núm. 7, pág. 213, t. V de la edición de las obras de Suárez, por Luis Vives.

Pero no hay en toda la Filosofía Política punto alguno en el que Suárez pueda considerarse con más razón portavoz de toda la Escolástica que el referente al origen de la autoridad política, aunque es cierto que la doctrina que aquí enseña el Doctor Eximio ya había sido expuesta por otros escolásticos antes que por él; pero, como escribe el Profesor Pablo Janet: «Cette analyse du principe de la souveraineté est sans contredit la plus forte et la plus profonde que nous ayons encore rencontrée dans l'histoire de la science» (80).

Con tres razones filosóficas prueba Suárez que la autoridad política viene de Dios.

Primera: Lo que es de Derecho Natural viene de Dios, autor de la naturaleza. La autoridad política es de Derecho Natural: porque es necesaria para la subsistencia y la vida de la sociedad civil o política, y ésta es de Derecho Natural: Luego la autoridad política viene de Dios.

Segunda: Todo bien procede de Dios; pero la autoridad política es bien, y bien honesto: luego procede de Dios.

Tercera: La autoridad política tiene potestad para castigar a los delincuentes incluso con la pena de muerte; pero sólo Dios, o quien tenga potestad recibida de Él, puede legítimamente privar de la vida al hombre, porque únicamente Dios es verdadero dueño de la vida humana: luego la autoridad política viene de Dios.

Pero Dios confiere la autoridad política de modo natural e inmediato, no a la persona en quien se halla concretada la soberanía en un momento determinado y en una sociedad civil o política dada, sino que se la entrega a toda la sociedad. En efecto: La sociedad política perfecta viene inmediatamente de Dios, pues es natural al hombre: luego las propiedades naturales de la sociedad política, necesarias para que ella posea la perfección e integridad que le es propia, tendrán también su origen próximo e inmediato en el mismo Dios; pero la autoridad es propiedad natural, que siempre sigue de modo necesario e inmediato al sér de la sociedad política, porque sin ella ésta no podría existir ni lograr su fin: luego la autoridad es conferida por Dios directa e inmediatamente a la sociedad política: luego Dios da directamente la soberanía a toda la comunidad, no a una persona determinada.

Mas Dios no ordena al pueblo que conserve siempre la autoridad en su poder; y, consiguientemente, no le prohibe que transmita la

(80) *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. II, París, 1872, cap. II, pág. 188.

soberanía a otra persona individual o colectiva, máxime cuando casi siempre es conveniente esta traslación de la potestad de mandar para el buen uso de la misma: luego el pueblo puede trasladar la autoridad a uno o a varios sujetos: luego la soberanía que reside en éstos será recibida por ellos inmediatamente del pueblo, y mediata y últimamente de Dios (81).

Importancia enorme tiene asimismo Suárez como internacionalista. Brown Scott asegura que las observaciones de Suárez «acerca del origen y naturaleza del Derecho Internacional, son fundamentales en sustancia y clásicas en la forma» (82); y Nys afirma que Suárez ocupa uno de los primeros planos entre los fundadores de la disciplina dicha (83).

Varios son los puntos de doctrina internacional suarista que pueden presentarse como fundamentos de las anteriores aserciones. El estudio sobre la guerra. que Suárez desenvuelve en la sección tercera del tratado *De charitate*, al escribir de las tres virtudes teologales, es tan perfecto que, a juicio de Brown Scott: «puede tomarse como el estudio desapasionado de la guerra, sus fines y propósitos y los métodos por los cuales debe conducirse» (84).

Pero el mayor mérito y la más grande originalidad que, a mi entender, ofrece Suárez como internacionalista es haber fundamentado con solidez berroqueña la existencia y la noción genuina del Derecho Internacional, discurriendo así:

El género humano, aunque esté dividido en distintos reinos, pueblos y estados, siempre tiene alguna unidad, no sólo específica, sino también moral. Prueba la existencia de esta unidad moral y política del género humano el precepto de amar todo hombre a sus semejantes: pues este precepto extiende e impone el amor a todos los demás hombres, aun a los extranjeros y sea cualquiera la nación a que pertenezcan. Pero la razón principal que demuestra esta unidad política o comunidad natural de todo el género humano, es esta: Aunque cada nación y estado sea una comunidad perfecta, que consta de sus miembros correspondientes, sin embargo, cada estado es miembro de una comunidad superior de naciones, en cuanto que cada estado pertenece al género humano, el cual forma un todo, es decir,

(81) *Defensio Fidei Catholicae... adversus Anglicanae sectae errores*, lib. III, capítulos I-III; y *De legibus*, lib. III, caps. I-IV.

(82) *El origen español del Derecho Internacional*, Valladolid, 1928, página 187.

(83) *Les origines du Droit International*, Harlem, 1894, pág. 138.

(84) *El origen español del Derecho Internacional*, pág. 188. Ed. cit.

tiene unidad, no sólo específica, sino también moral y política. Ningún estado es de tal modo perfecto y completo que no necesite alguna ayuda y cooperación de los demás estados, ya para remediar su indigencia y poquedad, ya para aumentar la eficacia de los medios propios de que dispone para conseguir su fin. La realidad de la vida y la práctica confirman la exactitud de todo esto. Si los distintos estados y naciones constituyen, pues, una comunidad superior e internacional, es necesario que exista un derecho, que rectamente ordene y dirija esta sociedad internacional: Luego existe un Derecho Internacional. En gran parte este es dictado por la razón natural humana, pero no en todo; y ni aun en aquello que es efecto inmediato de sola la razón natural es completo y suficiente, sino que en mucho, y para remediar estas faltas del Derecho Internacional efecto inmediato de la razón humana, es producto de los usos introducidos por las mismas naciones: porque así como en cada estado particular es la costumbre fuente de derecho, lo es también respecto al derecho entre todos los estados y naciones. Lo que pertenece al Derecho de Gentes o Internacional por estos dos motivos susodichos, son muy pocas normas y muy próximas y conexas con el Derecho Natural, del que se deducen facilísimamente y son muy conformes con la naturaleza humana, de suerte que aunque no lleguen a ser normas absolutamente necesarias para la honestidad de las costumbres, son convenientísimas en orden a tal naturaleza, y dignas de que todos las acepten y las sigan (85).

Al ver cómo Suárez fundamenta con tanta claridad y exactitud filosófica la existencia de la comunidad internacional, que Vitoria y Connan habían vislumbrado; y que establece bases de la sociedad internacional tan sólidas y firmes, que ninguno de los internacionalistas modernos ha podido aumentar su robustez y consistencia, se advierte cuán poderoso fué el motivo con el que Brown Scott escribió que «el Derecho Internacional necesitaba una filosofía y Suárez la formuló» (86), y que el Doctor Eximio fué «la culminación de la escuela española del Derecho Internacional, creadora de esta ciencia» (87).

(85) *De legibus*, lib. II, cap. XIX, núm. 5.
(86) *El origen español del Derecho Internacional moderno*, pág. 206. Edición citada.
(87) Obra y edición citadas, pág. 188.

VII. Valía de Suárez como filósofo. ¿Existe propiamente una Filosofía suarista?

En las doctrinas escolásticas de Suárez se pueden señalar máculas y defectos; y el principal, a mi entender, es la inconsecuencia que parece encerrarse en el congruismo. Porque, siendo principio capital del sistema el subordinar y hacer depender el premio y el castigo del hombre, no sólo objetivamente considerados, en sí mismos, sino también en cuanto son queridos por Dios, de la libre realización del bien y del mal por cada uno de los hombres, Suárez establece y defiende que la predestinación de los bienaventurados a la gloria se realiza antes de la previsión de sus méritos, y dándoles Dios luego las gracias congruas y eficaces para que tal predestinación tenga efecto.

Mas, no obstante, no es posible poner siquiera en duda que Suárez fué un escolástico sapientísimo que no desmerece aun colocado junto a las más excelsas figuras de la Escuela. Pero, ¿fué, también, un filósofo original, con ideas propias y personalidad distinta e independiente de la dirección escolástico-tomista?

En 1876 escribía Don Gumersindo Laverde que «la existencia... del *suarismo*, por ningún autor razonable había sido puesta... en tela de juicio» (88). Mas desde la fecha en que el Profesor montañés escribió estas palabras hasta hoy han negado la existencia de la Filosofía suarista, es decir, la originalidad doctrinal del Doctor Eximio y el hecho de que él fundara verdadera escuela filosófica, no ya los escritores racionalistas y krausistas contra quienes Menéndez y Pelayo dirigió la primera parte de *La Ciencia española*, sino publicistas católicos irreprochables y escolásticos decididos.

Por una parte los dominicos, temiendo, tal vez, que el Doctor Eximio y el suarismo llegaran a oscurecer en algo al Angélico Maestro y al Tomismo, escriben, como el Cardenal Don Fray Ceferino González: «La Filosofía de Suárez... es la Filosofía de Santo Tomás, a quien cita y sigue en cada página de sus obras filosóficas... El dictado o denominación de Suarismo, si se refiere a su Filosofía, carece de fundamento, y los que le emplean sólo podrían justificarlo de alguna manera llamando suarismo, no a la Filosofía de Suárez considerada en si misma, sino con relación a ciertas opiniones contrarias a las de Santo

(88) Carta prólogo a *La Ciencia española*, de Menéndez y Pelayo, t. I, Madrid, 1887, págs. XXXVII-XXXVIII.

Tomás, que algunos jesuítas posteriores a Suárez fueron añadiendo y acumulando sucesivamente» (89).

Por otra parte, los jesuítas, que, por espíritu de colectividad, parecía debieran ser defensores decididos de la personalidad filosófica independiente de Suárez y de la existencia del Suarismo, sin duda, para que el Doctor Eximio y la Compañía de Jesús no aparezcan en oposición con la Filosofía de Santo Tomás de Aquino (que siempre, mas principalísimamente desde la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, recomienda la Santa Sede, y ha sido impuesta como obligatoria a los eclesiásticos por los cánones 589 y 1.366 del *Codex Juris Canonici)*, dicen, y nada menos que por boca del Padre Raúl de Scorraille, el mejor biógrafo de Suárez: «Concluons que la liberté, si sobre et si sage, dont usa Suárez dans l'interpretation de Saint-Thomas, ne peut autorisier personne a le placer en dehors de l'école du docteur angélique. Ce serait en fair sortir avec lui ceux par qui elle a été le plus illustré. Non, il n'est, ni dehors, ni a côté de cette école, mais au dedans et bien avant; disons même, sans crainte: aussi loin qu'on peut y aller, a moins d'y avancer jusqu'a en dépasser ses limites» (90).

Si, para resolver este punto, acudimos, como es racional, a la realidad de las cosas y de los hechos, para fundarnos en lo que ofrece mayor solidez, y no en el juicio y parecer de las personas, tenemos las siguientes realidades, completamente ciertas y evidentes, tanto que sobre cualquiera de ellas ni siquiera es posible la discusión o la duda.

Primera: Suárez, en todas las partes de la Filosofía, se aparta en algo de la opinión de los tomistas, unas veces para aproximarse a los escotistas y admitir las sentencias de éstos, otras para seguir a otros maestros, y otras para defender doctrinas propias suyas, que hasta que él las enseñó nadie había expuesto ni defendido. Después de lo que queda escrito al tratar de los puntos originales de la Filosofía de Suárez, en el párrafo VI de este mismo capítulo, no hace falta aportar otra prueba para demostrar el anterior aserto.

Segunda: Si estos puntos filosóficos en los que Suárez disiente y se aparta dèl Tomismo son o no fundamentales para este sistema, que lo digan los tomistas, que deben conocer como nadie la trascendencia de cada una de las doctrinas opuestas a las suyas; y véalo quien desee cotejar los puntos originales de la Filosofía suarista, que hemos expuesto, con los que establecen las bases de la doctrina

(89) *Historia de la Filosofía*, t. III, Madrid, 1886, pág. 145.
(90) *François Suárez*, lib. VI, cap. II, núm. 14.

filosófica de Santo Tomás de Aquino según las veinticuatro tesis detalladas en las declaraciones de las Sagradas Congregaciones, de Estudios Eclesiásticos, del 27 de julio de 1914, y de Seminarios y Universidades de Estudios, de 7 de marzo de 1916.

Luego la Filosofía de Suárez, aunque coincide con la tomista en lo fundamental, porque ambas son aristotélicas, escolásticas y, sobre todo, ortodoxas y totalmente conformes con la Fe de nuestro Señor Jesucristo, se aparta de ella en cuestiones de indiscutible importancia filosófica.

Tercera: Suárez ha tenido y tiene discípulos y partidarios; y, según escribió Menéndez y Pelayo, es «seguido de cerca por los Conimbricenses, Pererio (91), Henao, Oviedo, Téllez, Bernaldo de Quirós, Rodrigo de Arriaga, Peinado, Losada, Pons, y otros mil jesuítas españoles y extranjeros, hasta llegar a los contemporáneos Perrone, Cuevas, Tongiorgi, Curci, Taparelli, Kleutgen, Jungmann, Mendive, por no citar más, que mantienen hoy el suarismo no menos fuerte y lozano que en sus mejores días» (92). Hasta en los mismos protestantes norteños ejerció influjo la *Metafísica* de Suárez (93).

Y precisamente son dos suaristas los más insignes escolásticos que ha tenido España en cada uno de los dos siglos siguientes al XVII, en el que murió el Doctor Eximio: En el siglo XVIII el Padre Luis de Lossada, autor de un *Cursus philosophicus*, cabalmente dedicado a la memoria de Suárez, que es la mejor de las obras de Filosofía Escolástica que se publicaron en España en el siglo XVIII. Y en la décimanovena centuria, el Padre Juan José Urráburu, cuyas *Institutiones Philosiphicae* son una obra verdaderamente monumental, digna de un filósofo español del siglo XVI, y que aun dentro del pleno renacimiento del Escolasticismo, iniciado en el siglo XIX y continuado en el actual, no ha podido ser igualada, ni menos superada, por ninguno de los incontables escritores que han redactado obras escolásticas en España y fuera de España.

---

(91) Aquí se distrajo Menéndez y Pelayo; e incurrió en el *lapsus* de hacer discípulos de Suárez a quienes enseñaron y escribieron de Filosofía antes que el Doctor Eximio.

(92) *La Ciencia española*, t. I, Madrid, 1887, pág. 259. Aunque todos estos autores que cita Menéndez y Pelayo son jesuítas, no son todos igualmente adictos al Suarismo; y de alguno hasta podría discutirse si en realidad puede ser llamado suarista.

(93) Véase *El destino de España en la Historia Universal*, del P. Zacarías García Villada, S. J., §, VIII. *Acción Española*, núm. 79, septiembre de 1935, páginas 480 y siguientes. En alemán trató de este punto Carlos Werner en el volumen II de su *Franz Suárez und die Scholastik*, pág. 257, Ratisbona, 1861.

Cuarta: Suárez tuvo cátedras dedicadas expresamente a enseñar su doctrina en las más famosas universidades españolas: Salamanca, Alcalá y Valladolid, siendo así colocado en idéntico plano que los más grandes doctores escolásticos, como Santo Tomás de Aquino y Fray Juan Duns Escoto, jefes, respectivamente, de las direcciones dominicana y franciscana.

Luego, como escribe Menéndez y Pelayo: «Suárez no es discípulo, sino maestro», organizador de una doctrina y jefe de una escuela. Porque «desarrolla un sistema completo, que abarca la Ontología, la Cosmología, la Psicología, la Teodicea, la Ética y la Filosofía del Derecho; sistema que se aleja bastante del tomismo, y está con él en la misma relación que las escuelas alemanas modernas con el Kantismo, padre de todas ellas» (94). Porque: «un mero expositor de filosofías extrañas no funda escuela, ni tiene discípulos, ni ejerce influencia más allá de su patria, como lo hizo Suárez» (95). Porque quien no es astro de primera magnitud y doctor verdaderamente original no logra que se creen cátedras para exponer sus doctrinas.

Pero es que, dentro de la Escolástica, «¿no pasan por sistemas distintos del tomismo el escotismo, el okamismo y otros?, escribe Menéndez y Pelayo. ¿Pues por qué no ha de serlo el suarismo?» (96). «Ingenium non in solo Platone aut Aristotele terminatum est, decía en 1632 el jesuíta riojano Rodrigo de Arriaga. Non ambigo in D. Thoma, Cajetano, Molina, Suárez, alisque multis, tantum, si non majus, quam in illis fuisse» (97). Pues bien, podemos afirmar nosotros, ni Santo Tomás de Aquino, ni Fray Juan Duns Escoto, ni ningún otro doctor agotaron la originalidad posible en la Filosofía Escolástica. Suárez posee ideas y puntos de vista personalísimos suyos y muy numerosos, que se extienden a todas las partes de la Filosofía. Y, sin embargo, porque el Doctor Eximio se inspire y tenga como fundamento básico de su doctrina la Filosofía de la Escuela, sintetizada por el Angélico Maestro en el siglo XIII, ¿hemos de negar que el Jesuíta español sea un filósofo original y con personalidad propia e inconfundible dentro del sistema escolástico? Pero, ¿es que Santo Tomás no tuvo filósofos anteriores a él que le sirvieron de base para la construcción del tomismo? Si con imparcialidad se estudia la cuestión, por lo menos hay que asentir a estas palabras de Mauricio de Wulf, escritas desde un punto bien tomista y con cierto deje de reproche

(94) y (95) *La Ciencia española*, t. I, págs. 258 y 259. Ed. cit.
(96) *La Ciencia española*, t. II, Madrid, 1887, pág. 35.
(97) *Cursus philosophicus*, Lyón, 1644, Praefactio ad lectorem, pág. 2.

hacia el Doctor Eximio: «Suárez est aussi le plus éclectique des scolastiques espagnols. Sa philosophie est une interprétation remarquable de la synthèse scolastique. Pour la constituer, il emprunte au thomisme un bon nombre de matériaux, mais il s'en écarte dans d'importantes questions, où il défend des idées personnelles. Tout en reconnaissant son mérite, la vérité veut qu'on lui dénie ce titre usurpé de «commentateur fidèle du Docteur Angélique», que la postérité s'est plu a lui attribuer» (98).

Otro mérito filosófico, tan grande, si no mayor, que el de la originalidad de ideas, tuvo Suárez. En su época, las tendencias, el criterio y la manera de concebir y resolver los problemas filosóficos que habían traído a la ciencia el cambio de los tiempos, exigían que la Escolástica, que se consideraba poseedora única de la verdad y depositaria de cuanto aceptable tenía la Filosofía clásica, más de lo que descubrió al hombre la Revelación Cristiana, expusiera nuevamente sus doctrinas, para discutir con amplitud sus soluciones, probar apodícticamente sus verdades y refutar con solidez a sus impugnadores. Y, esto para que, cuando el Renacimiento y el Protestantismo pedían la revisión y la crítica de las ideas filosóficas, apareciera con todo su esplendor y majestad la verdad de la Filosofía Escolástica.

Pues bien, como Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII, el Doctor Eximio en el ocaso del siglo XVI y en los albores del XVII fundió en nueva síntesis el contenido de la tradición escolástica; y analizando minuciosamente las opiniones de los filósofos todos, aquilatando con maravilloso esmero el valor racional de todos los pareceres, descubriendo ingeniosamente problemas jamás planteados y soluciones, nuevas, apoyado siempre en razones solidísimas y en una dialéctica irreprochable, y sin incurrir en ninguno de los defectos de la Escolástica decadente, presentó al mundo y legó a la historia, en un todo armoniosísimo, la Filosofía Escolástica de los siglos medievales de modo adecuado a lo que pedían el criterio moderno y el espíritu de la época; y logró que en medio de circunstancias sumamente adversas, traídas por el Renacimiento y el Protestantismo, la Filosofía de la Escuela vista en conjunto y apreciada en sus más mínimos detalles, apareciera ante los hombres cultos de aquel entonces como la única razonable y verdadera. Suárez fué el único escolástico que tuvo alientos para acometer esta empresa titánica y para llevarla a feliz término.

(98) *Histoire de la Philosophie médiévale*, Quatrième période, cap. III, §. 3.°, número 457, pág. 527. Ed. cit. Lovaina, 1905.

Luego Suárez, por la fecundidad de su labor científica, por la erudición de sus libros, por la amplitud de los horizontes filosóficos en que se mueve, por la penetración con que llega a la entraña de las cuestiones y descubre el valor de todas las teorías y enseñanzas, por el acierto con que sintetiza los pareceres, por la solidez y agudeza con que raciocina, por la originalidad de muchas de sus doctrinas y por la refundición de la Filosofía de la Escuela que llevó a cabo, es en verdad «le premier philosophe de son temps», como dijo Adolfo Franck (99); el más glorioso de los escolásticos españoles, según le llamó Menéndez y Pelayo (100); «príncipe de los modernos escolásticos», para Don Gumersindo Laverde (101); «el más escolástico entre los escolásticos», en frase del dominico Fray Ceferino González (102); y, entre todos los maestros y filósofos, el Doctor Eximio y excelente por universal aclamación del mundo todo.

---

(99) *Réformateurs et publicistes de l'Europe*. Dix-setieme siecle, lib. I. I. François Suárez, pág. 14. Ed. cit. París, 1881.

(100) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, epílogo, página 431.

(101) *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura e Instrucción Pública españolas*, Lugo, 1868. Filosofía Española, pág. 346.

(102) *Historia de la Filosofía*, t. III, Madrid, 1886, pág. 146.

CAPÍTULO VII.

EL PADRE GREGORIO DE VALENCIA.

I. NOTICIA BIOGRÁFICA.

Gregorio de Valencia (1) nació en Medina del Campo, en el mes de marzo de 1549; y fué hijo legítimo de Luis de Valencia y Luisa Vaca, personas de un buen pasar económico.

En 1564 Valencia se hallaba estudiando Artes en la Universidad de Salamanca, graduándose de bachiller en dicha Facultad el 27 de marzo de 1565. En noviembre del propio año ingresó Valencia en la Compañía de Jesús en el Colegio de Salamanca (2), movido por las predicaciones del famoso misionero jesuíta Padre Juan Ramírez de Oviedo. Hecho el noviciado en la casa de probación de Medina del Campo, tornó Valencia al Colegio de Salamanca para proseguir los estudios. Tuvo como primer profesor de Filosofía al Eximio Suárez, joven aún y un año menor en edad que Valencia; pero que acababa de dar muestras de su gigantesca inteligencia, y que, por ello, fué escogido por el profesor de Filosofía, Padre Andrés Martí-

---

(1) Para la biografía y la doctrina de Valencia véase principalmente la monografía *Gregor von Valencia und der Molinismus... von Wilhelm Hentrich*, S. J. Innsbruck, 1928. Es un buen estudio, anticipación de otro más extenso que prepara el mismo jesuíta tudesco. Para la bibliografía de Valencia, consúltese especialmente la *Bibliotheque de la Compagnie de Jésus* del P. Carlos Sommervogel, t. VIII, Bruselas París, 1898, cols. 388-400.

(2) En el *Libro antiguo de los qúe en este Colegio de la Comp.ª de Ihs. de Salamanca han sido recebidos a la Comp.ª desde el año 1554 hasta el de 1589,* (Manuscrito 1.584 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca) he visto (en el fol. 31 r.) el acta o nota de ingreso de Valencia, con su firma autógrafa.

nez, para que repitiera al nuevo escolar las materias ya vistas en las clases.

Realizó Valencia sus estudios en Salamanca y Valladolid con tanto aprovechamiento que en 1569 el Padre Gil González Dávila, Visitador de la Provincia de Castilla, le propuso al Prepósito General de la Compañía como uno de los estudiantes que, terminada la Teología, podían comenzar a leer Artes; y le colocaba nada menos que junto a Suárez.

Terminados sus estudios, aunque sin ser aún presbítero, Valencia fué enviado a Roma por el Provincial de Castilla, Padre Gil González Dávila, quien, en carta del 13 de septiembre de 1572, decía al Prepósito General de la Orden: «Los portadores son los hermanos Francisco Luzando y Gregorio de Valencia. El hermano Gregorio de Valencia tiene acabados sus estudios en Artes y Teología: lo uno y lo otro puede leer con satisfacción. Tiene muy buen talento de predicar, aptitud para lenguas, y ha dado siempre buena muestra de virtud y acabada su probación después de los estudios... Este hermano [Valencia] es de los primeros que señala el Padre maestro Polanco para Alemania» (3).

A los veintitrés años fué Valencia profesor de Filosofía en el Colegio Romano, y a los veintiséis profesor de Teología en la Universidad de Dilinga. Durante veinticuatro años enseñó Valencia Teología en Alemania con extraordinario aplauso, ocupando las cátedras de las Universidades de Dilinga e Ingolstadt. En 1598 pasó Valencia como profesor de Teología y prefecto de estudios al Colegio Romano, por orden del Prepósito General de la Compañía, Padre Claudio Aquaviva.

Entre otros varios asuntos, intervino Valencia en dos muy famosos: en la cuestión de las leyes *carolinas*, referentes a la usura, suscitada durante el gobierno del Duque Guillermo V de Baviera, cuestión que falló el Papa Gregorio XIII siguiendo el dictamen del Jesuíta de Medina del Campo; y en las épicas controversias *de auxiliis divinae gratiae*.

En estas discusiones defendió Valencia en escritos y disputas orales, contra los mejores teólogos dominicos, y ante consultores, prelados, cardenales y el mismo Romano Pontífice, Clemente VIII (1602), las doctrinas clásicas de la Compañía de Jesús, obteniendo verdaderos triunfos y mereciendo ser apellidado *doctor doctorum*.

---

(3) Tomo este texto de la versión castellana, hecha por el P. Pablo Hernández, de la obra del P. Raúl de Scorraille: *François Suárez*, Barcelona, 1917, tomo I, lib. II, cap. I, pág. 139.

Enfermó Valencia en el curso de estas controversias, agotado por la intensidad del trabajo. El Papa mandó entonces que se suspendieran las discusiones hasta que el Padre Gregorio se restableciera.

Marchó Valencia a buscar la salud en el suave clima de Nápoles, donde fué agasajado por todos; pero inútilmente, porque, aun no anciano, murió edificantemente en la ciudad citada el 25 de marzo de 1603 (4).

II. Nota bibliográfica.

Don Nicolás Antonio clasificó los tratados impresos (5) de Gregorio de Valencia diciendo: «Opera Gregorii partim ad Controversam; partim ad Scholasticam theologiam hoc ordine referri debent» (6).

Las obras del primer grupo son treinta y tantas, apareciendo impresas en Ingolstadt y Dilinga desde 1574 a 1595. Pero con pocas excepciones, fueron coleccionadas por el propio Autor en un grueso tomo infolio, cuyo título es como sigue: Gregorii de Valentia Metimnensis, e Societate Jesu, Sacrae Theologiae Doctoris, et eiusdem in Academia Ingolstadensi Professoris: De rebus fidei hoc tempore controversis Libri, qui hactenus extant omnes, cum nonnullis aliis nondum antea editis, ab ipso Auctore recogniti, et certa ratione ac methodo distributi, eodemque volumine comprehensi. Va dedicada esta obra al Duque Guillermo V de Baviera; y fué editada por vez primera en Lyon, por los herederos de Guillermo Rovilli, en el año 1591, en la imprenta de Pedro Roland (7).

---

(4) Fray Tomás de Lemos, en las actas de las congregaciones y disputas de *auxiliis* (Lovaina, 1702), y Fray Jacobo Jacinto Serry, en la *Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae* (Amberes, 1709), cuentan que Valencia murió de un ataque fulminante de apoplegía al ser sorprendido por el Papa Clemente VIII, en una de las discusiones *de auxiliis* habida con Fray Tomás de Lemos, falseando un texto de San Agustín. Hoy, después del silencio de las actas de las congregaciones susodichas, redactadas por el secretario de las mismas, Fray Gregorio Núñez Coronel, agustino bien poco afecto, por cierto, a los jesuítas, y de lo que sobre este hecho han escrito Poussines, Santagata y otros, creo puede calificarse todo ello de patraña.

(5) También dejó Valencia varios manuscritos, cuya lista puede verse en la col. 399 del t. VIII de la *Bibliotheque de la Compagnie de Jésus* del P. Carlos Sommervogel.

(6) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 547, col. 2.ª

(7) Tengo sobre la mesa el ejemplar de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid. Signatura: 82-3-10. Corresponde a la

El contenido de este libro va distribuído en seis secciones, cada una de las cuales abarca lo siguiente:

La primera sección, el libro intitulado ANALYSIS FIDEI CATHOLICAE, HOC EST, RATIO METHODICA EAM IN UNIVERSUM FIDEM EX CERTIS PRINCIPIIS ORDINE PROBANDI, QUAM ECCLESIA CATHOLICA ROMANA, ADVERSUS MULTIPLICES SECTARIORUM ERRORES PROFITETUR, LIBRI VIII. Esta obra había sido impresa en Ingolstadt, por David Sartor, en 1585; y dedicada a Guillermo V, Conde palatino del Rhin y Duque de Baviera.

Contiene este tratado la demostración de ocho asertos, haciendo ver que es necesario para la salvación del alma: creer firmemente la doctrina sobrenatural divina y certísima, enseñada por nuestro Señor Jesucristo; no admitir nada que pugne contra la doctrina de Jesús; reconocer la existencia de una autoridad infalible que enseñe fácilmente a todos cuál es sobre una cuestión religiosa cualquiera la verdadera doctrina de Cristo, autoridad que propiamente es «humana divinitus inspirata», existente y duradera en todos los siglos, que se halla en la verdadera Iglesia de Cristo o congregación de fieles con el papa, y en el papa mismo, como cabeza de toda la Iglesia, estando, por consiguiente, obligados todos los fieles a creer y admitir como verdades de fe lo que el papa enseñe ser de fe.

La segunda sección contiene el tratado DE SANCTISSIMA TRINITATE LIBRI QUINQUE, IN QUORUM POSTREMO PESTILENS QUIDAM LIBER IN POLONIA EDITUS CONFUTATUR. Este tratado ya se había impreso en Ingolstadt en el año 1586, dedicado a Rodolfo II, Rey de Hungría y de Bohemia y Archiduque de Austria.

Estudia esta obra la trinidad de personas y la unidad de esencia en Dios en sí mismas consideradas; las personas divinas en relación las unas con las otras y con la esencia de Dios; lo propio de cada persona divina; y las blasfemias que contra la Santísima Trinidad se contenían en cierto libro publicado en Cracovia, de un autor «quem nominare non est necesse» (8).

La tercera sección encierra los DE VERE CHRISTI MAIESTATE ET PRAESENTIA CONTRA LUTHERANOS UBIQUITISTAS, LIBRI QUATUOR, CUM EPISTOLA FRANCISCI TURRIANI DE EODEM ARGUMENTO AD AUCTOREM SCRIPTA, dedicados al Prelado Eystatensi.

Estos cuatro libros habían sido publicados: El primero, dirigido

---

edición impresa en París, por Rolín Teodorico y Pedro Chavalier, en 1610; y perteneció a la librería del Colegio de la Concepción de Alcalá.

(8) Libro V, cap. I, pág. 270, op. y ed. cits.

contra las sectas de los ubiquetarios y los sacramentarios; y consagrado a probar que nuestro Señor Jesucristo está especial, real y personalmente presente, no en todo lugar, ni en el cielo tan sólo, sino en el cielo y en el Santísimo Sacramento del Altar, en Ingolstadt, por David Sartor, en 1582. El segundo, que es una defensa de la anterior disertación contra los ataques del ubiquetario Jacobo Schmidel, en Ingolstadt, por David Sartor, en 1584. El tercero, una respuesta a la admonición en la que Schmidel pretendía demostrar que los jesuítas, aunque no participaban de los errores de Calvino, caían en los de Lutero, en Ingolstadt, por David Sartor, en 1582. El cuarto, en el que Valencia contesta a la réplica de Schmidel contra el anterior tratadito del Teólogo metinense, en Ingolstadt, por David Sartor, en 1584.

La sección cuarta: DE REBUS CONTROVERSIS AD MATERIAM SACRAMENTORUM PERTINENTIBUS, LIBRI XVII, contiene: un libro sobre el número de los sacramentos; otro sobre la eficacia de los mismos; otro sobre el bautismo de los niños; tres libros sobre la presencia real de nuestro Señor Jesucristo en la Sagrada Eucaristía y la transubstanciación del pan y del vino en el cuerpo y sangre del Señor; un apéndice sobre el coloquio de Mompelgart entre Teodoro de Beza y Jacobo Schmidel; el examen y refutación de los principales asertos de los calvinistas sobre la Sagrada Eucaristía, y la respuesta a las objeciones de Antonio Sadeel y Fortunato Crell; un libro sobre el uso de la Eucaristía en una sola de las dos especies sacramentales; dos libros sobre el sacrosanto sacrificio de la misa, contra las doctrinas y errores de Lutero, Hebrand, Kemnit...; un libro sobre la atrición; otro sobre la necesidad de la confesión; otro sobre la satisfacción de obra; otro sobre la diferencia del sacerdocio y el episcopado; y otro sobre la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

Todos estos tratados habían sido publicados anteriormente: los tres libros sobre la presencia real y la transubstanciación eucarística y el apéndice contra Beza y Schmidel, en Ingolstadt, en 1587; la refutación de los errores calvinistas sobre la Eucaristía y las objeciones de Sadeel y Crell, en Ingolstadt, en 1589; los dos libros sobre la santa misa, en 1580 el primero y en 1581 el segundo; y la disputa sobre la satisfacción penitencial, en Ingolstadt, por David Sartor, en 1588.

La quinta sección: DE IDOLATRIA LIBRI V, estudiando la idolatría y defendiendo el culto de la Sagrada Eucaristía, los santos, las imágenes y las reliquias, contra los protestantes y singularmente contra Jacobo Herbrand. Estos cinco libros habían sido impresos en Ingolstadt, en 1580 y 1581.

La sexta sección: De diversiis aliis materiis controversis, libri X, no tiene unidad de materia; y comprende disputas sobre asuntos varios, a saber: un libro sobre el pecado original; otro sobre los oficios de redentor y mediador correspondientes a nuestro Señor Jesucristo; otro sobre la verdadera y la falsa diferencia entre la Ley Antigua y la Nueva, para hacer ver que se equivocaban Lutero, Calvino, Melancton... al afirmar que las promesas de la Ley Evangélica no dependen, como de condición, de la observancia de los mandatos divinos, cual acontece respecto a las promesas de la Antigua Ley; otro libro sobre la excelencia de la naturaleza de la gracia, los requisitos para obtenerla y conservarla, y su eficacia; otro sobre la predestinación y la reprobación; otro sobre el estado y los votos de los religiosos; otro sobre el celibato; otro sobre las indulgencias; y otro sobre el Purgatorio.

De los opúsculos incluídos en esta sexta sección habían aparecido anteriormente, impresos todos en Ingolstadt por David Sartor, el de los oficios de redentor y mediador de nuestro Señor Jesucristo, en 1585; el de la gracia y sus requisitos y eficacia, en 1576; el de la predestinación y la reprobación, en 1574; y el de las indulgencias, en 1587.

Están tan sabiamente escritos los tratados que comprenden el volumen intitulado *De rebus fidei hoc tempore controversis*, que éste fué, como dijo Menéndez y Pelayo: «asombro de los mismos protestantes alemanes por la abrumadora copia de ciencia y por la argumentación sobria y potente, hasta el punto de aclamar a su autor *scriptor aeternitate dignissimus*» (9).

Basta saber cuál es el contenido de los tratados que Valencia coleccionó con el título *De rebus fidei hoc tempore controversis libri*, para augurar que en ellos tenía que haber abundante filosofía: porque estudiar, por ejemplo, los misterios de la Santísima Trinidad y de la Sagrada Eucaristía un escolástico como Valencia, y no fundarse en las nociones y verdades filosóficas que ayudan en la explicación de estos dogmas, es algo totalmente inverosímil. Y así fué, en efecto. Pudiera formarse un tomo no pequeño reuniendo las doctrinas filosóficas que Valencia va exponiendo en las páginas de estos tratados. Para que el lector lo vea por sí y juzgue del valor que, para la Filosofía Escolástica, tiene la obra susodicha, voy a ofrecerle como ejemplo

(9) *La Iglesia y las escuelas teológicas en España*. Discurso leído el 2 de mayo de 1889 en el primer Congreso católico nacional español, celebrado en Madrid, *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 304.

la demostración que Valencia presenta de ser intrínsecamente posible, y hacedero, por lo tanto, para el poder absoluto de Dios, que un mismo cuerpo esté simultáneamente en distintos lugares.

En el capítulo XX del libro I del tratado *De vera Christi maiestate et praesentia,* escrito contra los luteranos ubiquistas; después de haber demostrado con argumentos teológicos que es posible que un cuerpo esté simultáneamente en varios lugares, lo prueba también Valencia con argumentos naturales y filosóficos, discurriendo de este modo:

Hallarse un cuerpo en algún lugar es un accidente del mismo cuerpo, ya sea accidente absoluto, ya relativo. Por consiguiente, el hallarse en un lugar es algo distinto de la esencia del cuerpo, y posterior al ser del mismo cuerpo. De aquí resulta que la virtud omnipotente de Dios puede hacer que un cuerpo, sin dejar de ser verdaderamente tal, no se halle en lugar alguno, o se halle en varios lugares. Al principio del mundo, Dios pudo crear solamente un cuerpo, un madero o una piedra, por ejemplo. Pues bien, si Dios hubiera creado solamente ese madero o esa piedra, existiría, ciertamente, un cuerpo; pero éste no tendría el accidente de presencia respecto a ningún lugar: Luego es posible que un cuerpo no se halle en lugar alguno o que se halle en distintos lugares, pues no es de la esencia de un cuerpo el hallarse en un lugar (10).

Pero es indudable que el entendimiento no queda satisfecho con esta prueba: porque toda su eficacia está en la afirmación de que la presencia local no es de la esencia del cuerpo, sino solamente un accidente del mismo cuerpo; y esto, ni es verdad evidente, que no necesite prueba o explicación, ni en el pasaje anterior lo demuestra ni aclara Valencia. Hácelo, en cambio, en el capítulo VI del libro II del *Examen et refutatio praecipui Mysterii doctrinae calvinistarum, de re eucharistica, cum responsione ad obiectiones Antonii Sadeelis et Fortunati Crellii,* discurriendo así:

La definición del cuerpo: lo que es susceptible de cantidad, es *a posteriori:* porque se define el cuerpo por lo que no es su esencia, sino algo posterior y separable de esa esencia. ¿Cuál es la esencia del cuerpo? Valencia, de modo expreso, sólo dice que la esencia del cuerpo pertenece a la categoría de sustancia, y que, por consiguiente, no puede hallarse constituída por la cantidad, que es accidente; pero, por lo que en éste y en otros varios pasajes defiende, se ve

(10) Página 331, col. 1.ª Ed. cit.

claramente que la esencia del cuerpo, para el Escolástico metinense, está en ser sustancia constituída por pluralidad de partes, a diferencia del espíritu, que es sustancia simple, sin partes constitutivas. Ahora bien, según la doctrina de Valencia, estas partes de la sustancia (que constituyen la esencia del cuerpo) pueden estar en el sér de dos modos distintos: o extendidas las unas fuera de las otras por la cantidad, o no extendidas las unas fuera de las otras por la cantidad. El que las partes de la sustancia se hallen de uno u otro modo es algo posterior a la sustancia con partes, esto es, al cuerpo, y compatible con la naturaleza de éste, de suerte que verdadero cuerpo es la sustancia cuyas partes están extendidas las unas fuera de las otras por la cantidad, y verdadero cuerpo es también la sustancia cuyas partes no están extendidas las unas fuera de las otras por la cantidad. Para que haya cuerpo basta con que haya sustancia compuesta de partes, aunque si las partes no están extendidas cuantitativamente las unas fuera de las otras, el cuerpo no será orgánico.

Así declarada la esencia del cuerpo y la relación que con ella tiene la extensión local o circunscripción de sus partes, resulta claro que un cuerpo no podrá estar simultáneamente en varios lugares de modo circunscriptivo, esto es, que no pueden hallarse extendidas a la vez y simultáneamente las partes de un mismo cuerpo en varios lugares y conmensuradas por distintos lugares, pues esto implica contradicción; pero un cuerpo puede estar simultáneamente en varios lugares de modo, no local o circunscriptivo, sino entitativo tan sólo, esto es, sin extender en esos lugares las partes de su sustancia, ni hallarse dichas partes conmensuradas por varios lugares: porque no es de la esencia del cuerpo el que las partes estén extendidas en el lugar, sino sólo el ser sustancia compuesta de partes entitativas (11).

Según los Padres de Backer (12), además de los tratados apologéticos coleccionados por Valencia en la obra de que acabo de hablar, publicó nuestro Escolástico otros cinco, que corresponden: dos a la réplica de Valencia a las respuestas de algunos al estudio del propio Teólogo castellano contra los errores de los calvinistas publicado en 1584, y llevan por título Redargutio inscitiarum et fraudum, quibus nonnulli falsi Theologi ac Pseudophilosophi Genevenses subsidiarii Antonii Sadaelis, et Fortunatus Crellius Heidel-

(11) Véase el capítulo citado. Págs. 599, col. 2.ª, y 600, col. 1.ª Pueden verse, asimismo, otros varios lugares, como el cap. VII del lib. II del mismo tratado, páginas 602, col. 1.ª Etc., etc.

(12) *Bibliothéque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. IV, pág. 724.

BERGENSIS CUM LIBRUM CAVILLATI SUNT, QUO PRAECIPUUM MYSTERIUM DOCTRINAE CALVINISTARUM ANNO 1584 EXAMINATUM ET CONVICTUM EST (Ingolstadt, 1590), y SUPPLEMENTUM EARUM FRAUDUM SEU MENDACIORUM, QUAE AD REDARGUTIONE, SUPERIORE ANNO EDITA, QUIBUSDAM CALVINIANIS OBIECTA SUNT: COLLECTUM EX INDICE QUODAM SECUNDO ADVERSUS EAM REDARGUTIONEM GENEVAE EVULGATO (Ingolstadt, por David Sartor, 1591); y tres tratados acerca de la réplica de Valencia a las observaciones de ciertos luteranos contra los estudios del Teólogo jesuíta. Estos tres últimos opúsculos de Valencia tienen los títulos siguientes: PECCATA CUJUSDAM LUTHERANI PRAEDICANTIS IN RESPONSIO AD ANALYSIN GREGORII DE VALENTIA, OBSERVATA A QUODAM THEOLOGO INGOLSTADIENSI (Ingolstadt, David Sartor, 1593), SECCUNDA PECCATA WIRTEMBERGICI CUIUSDAM PRAEDICANTIS, IN DEFENSIONE RESPONSI AD ANALYSIN GREGORII DE VALENTIA, A QUODAM THEOLOGO INGOLSTADIENSI OBSERVATA (Ingolstadt, David Sartor, 1594), y PECCATA TRIA SADAELIS IN APOLOGIA SECUNDORUM IPSIUS PECCATORUM (Ingolstadt, 1595).

Con valer mucho los tratados apologéticos de Valencia, su obra definitiva como teólogo y filósofo escolástico es la perteneciente al segundo grupo de la clasifiacción de los escritos de nuestro Autor, la que lleva por rótulo: GREGORII DE VALENTIA METIMNENSIS, E SOCIETATE JESU, SACRAE THEOLOGIAE IN ACADEMIA INGOLSTADIENSI PROFESSORIS, COMMENTARIORUM THEOLOGICORUM TOMI QUATUOR. IN QUIBUS OMNES QUAESTIONES QUAE CONTINENTUR IN SUMMA THEOLOGICA D. THOMAE AQUINATIS, ORDINE EXPLICANTUR, AC SUIS ETIAM IN LOCIS CONTROVERSIAE ONMES FIDEI ELUCIDANTUR. Fué impresa esta obra en Ingolstadt, por David Sartor, en 1591; y está dedicada al Duque Guillermo V de Baviera (13).

Estos comentarios son las lecciones de Valencia en las cátedras de Teología de Dilinga e Ingolstadt, publicadas por orden del Padre Claudio Aquaviva, Prepósito General de la Compañía de Jesús.

Las materias que trata esta obra, y el orden con que las estudia, son los de las tres partes de la *Summa Theologica:* Tomo I. De Dios uno, de Dios trino y de Dios creador y gobernador. Tomo II. De Dios en cuanto último fin; y, en general, de los varios medios que conducen a éste, a saber: de los actos y hábitos humanos, las virtudes, las leyes y la gracia; y de los obstáculos e impedimentos para la asecución de tal fin, esto es, de los vicios y pecados. Tomo III.

(13) Poseo y utilizo la edición de estos comentarios hecha por el tipógrafo lugdunense Horacio Cardón en 1603.

En especial, de los medios conducentes al fin último y de los vicios contrarios a él, o sea: de las virtudes teologales y cardinales y de las anexas a cada una de ellas, y de los vicios que respectivamente son contrarios a dichas virtudes. Tomo IV. De Cristo, esto es, del Verbo de Dios hecho hombre para redimir y enseñar al hombre el camino por donde ha de llegar al último fin, a la bienaventuranza y suprema felicidad; de los principales misterios de la vida de Jesús, de la vida futura; y, especialmente, de los sacramentos, tanto que esta materia ocupa la mayor parte del tomo.

En cuanto al método, para exponer la doctrina del Doctor Angélico, Valencia, siguiendo el sistema que Fray Domingo de Soto utilizó en el tratado *De justitia et jure*, no transcribe el texto de Santo Tomás, sino que, refiriéndose a los lugares en los que el Santo maestro desenvuelve sus doctrinas, ordena éstas, concretándolas en puntos sintéticos, aptos para abarcar debidamente las doctrinas, examinando las sentencias de los autores que le habían precedido, escogiendo la que le parecía verdadera y más aceptable, y probándola con toda suerte de argumentos de Escritura, de los Santos Padres y de razón. Cuando entiende que el cabal conocimiento de la materia requiere tratar algo que omitió Santo Tomás, lo estudia detenidamente. Por último responde a las objeciones en contra de la tesis defendida.

La obra de Valencia, por su amplitud y erudición pasmosas, por el método y buen orden que en ella brilla, y por la profundidad y agudeza que siempre demuestra, es un hermoso tratado de tipo español en la gran época del florecimiento de nuestra Escolástica; obra que el gran Peteau calificó de rica y hermosa (14), y que, como notó Menéndez y Pelayo: «ejerció singular influencia en Alemania, por el cuidado que el autor tuvo de escribir a la moderna, y de circuncidar las nimias y espinosas dificultades escolásticas» (15). Mons. Martín Grabmann afirma que Valencia «juntó en sus comentarios a la *Summa*... la Teología positiva y la escolástica de modo maravilloso, presentando una exposición de las doctrinas tomistas tan elegante y precisa como la que nos dieron Báñez y Medina» (16).

En 1662 se imprimió en Colonia por Juan Kinck un epítome de estos comentarios de Valencia, firmado por las iniciales P. B. J.

---

(14) Llama a estos comentarios *loculentos* en sus *Theologicorum dogmatum*, tratando *De Incarnatione*, lib. X, cap. X, §. 8.

(15) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, cap. VIII, página 202.

(16) *Die Geschichte des katholischen Theologie*. Versión castellana del P. David Gutiérrez, Madrid, 1940, parte II, cap. II, §. 3, pág. 212.

III. Doctrinas filosóficas de Valencia que ofrecen alguna novedad.

No sé que Valencia escribiera obra alguna exclusivamente filosófica. Sommervogel le atribuye unos comentarios a los libros aristotélicos *De anima*, que dice se hallan manuscritos en la Biblioteca de Loches (17); pero Hentrich ha demostrado que esta obra no es de Valencia (18).

Sin embargo, en las obras teológicas de nuestro Autor, y singularmente en los comentarios a la *Summa*, hay un verdadero occéano de ciencia filosófica. Basta para convencerse de ello examinar el *Index rerum philosophicarum* que el Autor puso al final de cada tomo. En estos índices, ordenados según los tratados filosóficos de Aristóteles, porque éste era el procedimiento que, a la sazón, se usaba para desarrollar la Filosofía en las escuelas, se ve que Valencia examina casi todos los puntos doctrinales que entonces se exponían en las cátedras de Filosofía.

Aunque respecto a la doctrina Valencia expone y se adhiere a las enseñanzas corrientes de la Filosofía Escolástica, con una predilección evidente y marcadísima por Santo Tomás de Aquino, tiene, no obstante, puntos de vista que encierran alguna novedad. He aquí varios de ellos, ya que no sea posible presentarlos todos.

LÓGICA.

Que la simple aprensión posea verdad trascendental o metafísica, es algo certísimo y que ningún escolástico niega; pero ¿tiene, igualmente, verdad lógica? Los jesuítas más acreditados como filósofos escolásticos: Suárez, Vázquez...; y tomistas caracterizadísimos: Herveo, Durando, Báñez..., contestan que no: para ellos la verdad lógica sólo está en el juicio.

Valencia, en cambio, fundándose en lo que, según él, enseñaron Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, corroborándolo respecto a este último por sus clásicos comentadores, el Cardenal Cayetano y el Ferra-

(17) *Bibliothéque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, Bruselas-París, 1898, columna 399.

(18) *Gregor von Valencia und der Molinismus*, Innsbruck, 1928.

riense, defiende que la verdad lógica: «non solum esse in compositione aut divisione intelectus, sed etiam aliquo modo in simplici aprehensione» (19). Y la razón es porque la simple aprensión puede, lo mismo que el juicio, conformarse con la realidad de la cosa conocida.

No obstante, Valencia, no sólo está conforme con la doctrina que unánimemente sostienen los escolásticos: la verdad lógica de modo propio y perfecto sólo reside en el juicio y no en la simple aprensión, sino que explica esta doctrina de modo realmente admirable. Así, pues, siguiendo a Santo Tomás, dice el Doctor de Dilinga e Ingolstadt: La verdad lógica se halla tanto en la simple aprensión como en el juicio subjetivamente, esto es, como en sujeto; en cambio, objetivamente, es decir, como objeto conocido, la verdad lógica sólo reside en el juicio, no en la simple aprensión. La razón es porque por el juicio, y no por la simple aprensión, el entendimiento humano conoce la relación de conformidad existente entre el concepto intelectual y la realidad de la cosa a que este concepto se refiere (razón formal de la verdad lógica): pues para conocer esta conformidad es evidentemente necesario afirmar que la cosa en sí misma es cual la conoce el entendimiento, y para esto es indispensable juzgar. Ahora bien, hallarse algo de modo propio y perfecto en el entendimiento en cuanto esta facultad es cognoscitiva, es estar en él como objeto conocido: Luego de modo propio y perfecto, la verdad lógica se halla en el juicio, y no en la simple aprensión.

Que la verdad lógica sea la adecuación o conformidad entre el concepto mental y la realidad del objeto conocido, como supone el raciocinio anterior de Valencia, lo dicen todos los escolásticos; pero declarar con precisión y claridad qué es en sí misma esa conformidad, no todos lo alcanzan. Valencia lo logra. Al dilucidar la cuestión de si la verdad es ente real o de razón, explica con las palabras siguientes lo que es la conformidad entre el concepto mental y la realidad extramental a la que aquel concepto corresponde: «nihil aliud esse videtur quam ipsemet conceptus qui dicitur verus, quatenus per alium conceptum reflexum formaliter significatum per nomen veri, concipio quod attenta rei et intellectus natura est ita perfectus ut esse debet» (20).

---

(19) *Commentariorum theologicorum*, t. I, Lyón, 1603, disp. I, quaest. XVI, punctum secundum, col. 313, E.

(20) *Commentariorum theologicorum*, t. I, disp. I, quaest. XI, punctum primum, cols. 312 y 313, E y A respectivamente. Ed. cit.

PSICOLOGÍA.

Suscitan los escolásticos la cuestión de si para que el entendimiento mueva eficazmente a la voluntad a la realización del acto libre, como lo requiere la cualidad de potencia ciega de aquella facultad, es necesario el juicio práctico imperativo del entendimiento, o si basta un simple juicio práctico, aunque no sea imperativo. Los más insignes jesuítas de todos los siglos que cuenta la Compañía de Jesús defienden que no es necesario un juicio práctico imperativo. Así pensaron: en el siglo XVI, Fonseca, Vázquez y Suárez; en el XVII, Arriaga, Martínez de Ripalda, Ruiz de Montoya...; en el XVIII, Lossada...; y en el XIX, Tongiorgi, Schiffini, Van der Aa, Mendive, Urráburu... Bien puede, pues, decirse que ésta es la opinión clásica entre los escolásticos de la Compañía de Jesús.

Valencia, empero, inclinándose a la doctrina de la generalidad de los tomistas, sostiene que «ut voluntas moveatur et eliceat suum actum non sufficere simplex judicium de convenientia et bonitate objecti, sed requiri praetera ulteriorem quendam actum rationis practicae, qui imperium nominatur» (21). Para probar esta tesis, Valencia aduce un texto del libro tercero *De anima* de Aristóteles y el raciocinio siguiente: El acto del entendimiento apto para mover eficazmente a la voluntad a realizar una acción libre debe ser tal que supuesto ese acto intelectual, la voluntad necesariamente produzca el acto libre. El juicio simplemente práctico, que afirma la conveniencia del objeto respecto al hombre a quien pertenece la voluntad que ha de poner el acto libre, pero que no lleva en sí el imperio, no es tal que supuesto él la voluntad necesariamente haya de producir el acto libre de que se trata: Luego el juicio simplemente práctico, pero no imperativo, no es apto para mover eficazmente a la voluntad a realizar un acto libre: Luego para mover eficazmente a la voluntad a la realización de un acto libre cualquiera es indispensable el juicio práctico imperativo.

¿Qué es el libre albedrío, la libertad humana? Con toda la Escuela contesta Valencia que es «voluntatem ipsam, ut per eam libere possumus eligere hoc aut illud medium ad finem» (22). Para concretar más

(21) *Commentariorum theologicorum*, t. II, disp. II, quaest. IV, punctum primum, col. 175. Ed. cit.

(22) *Commentariorum theologicorum*, t. I, disp. VI, quaest. VI, punctum tertium, col. 1.171, E. Ed. cit.

la esencia de la libertad humana, Valencia se sirve de una noción frecuentemente empleada por muchos escolásticos: «Is enim actus dicitur liber, qui positis omnibus aliis, quae non sint vel ipse, vel aliquid, quod habeat certo respectum ad ipsum ut actu exercitum vel exercendum, potest exerceri et non exerceri... In hoc enim differt actus liber ab actu necessario et naturali, quod naturalis aliquo alio posito quod non sit ipse vel aliquid includens respectum ad ipsum, non potest non poni» (23). Precisando aun más el concepto de la libertad humana, distingue Valencia en la libertad así entendida: lo formal de la libertad, en lo que está la razón esencial de la libertad, y es el poder obrar o no obrar supuestos todos los requisitos necesarios para la acción; y lo que es mero antecedente de esta razón formal de la libertad, el principio de donde le viene al sér libre la posesión de todos los antecedentes indispensable para poder obrar o no obrar (24).

Pero, la voluntad libre, que posee todos los requisitos indispensables para poder obrar, ¿cuándo se determina a obrar en un sentido y no en otro? ¿Qué distinción hay entre la causa libre y la causa contingente natural respecto a sus respectivas determinaciones a la acción? La causa contingente natural se determina a obrar desde el instante en que coexisten en ella todos los requisitos indispensables para la acción; la causa contingente y libre, esto es, la voluntad libre, como por la perfección de su naturaleza es indiferente para obrar en un sentido o en otro, aun teniendo todos los requisitos indispensables para la operación, se determina a obrar en un sentido y no en otro cuando, por su perfección propia, realiza su acción sobre uno de los términos opuestos y no sobre cualquiera otro. Esta autodeterminación de la voluntad o causa libre es semejante a aquella determinación que un agente extrínseco produce en alguna causa y que supuesta ella (la determinación extrínseca) necesariamente se produce la acción, y no supuesta ella (la determinación extrínseca) la acción

---

(23) *Commentariorum theologicorum*, t. II, disp. VIII, quaest. III, punctum cuartum, cols. 1.019 y 1.020. Ed. cit.

(24) «Uno enim modo censemur agere libere *essentialiter* (ut ita dicam) seu *formaliter;* hoc ipso videlicet, quod positis omnibus requisitis ad id agendum possumus aliquid agere, et non agere, in quo consistit essentialiter ratio libertatis in actione. Altero modo *antecedenter*, sic, ut in nostra potestate sit etiam facere, ut quae desunt, et sunt requisitia ad aliquid agendum, suppetant nobis quo tandem iuxta essentialem rationem libertatis iam dictam, possimus illis positis agere et non agere» (*Commentariorum theologicorum*, t. II, disp. VIII, quaest. V, punctum cuartum, col. 1.132. Ed. cit.).

resulta imposible (25). Según todo esto, es de esencia del acto libre el proceder de causa indiferente, esto es, no determinada en un sentido cualquiera (26): porque a la perfección de la potencia libre corresponde el determinarse a sí propia. En esto la libertad humana se asemeja a la perfección de la libertad divina, la cual sin ningún movimiento determinante aplica y determina la voluntad de Dios a un extremo y no a otro de los varios referentes a su acción sobre las criaturas (27). Por esto en la causa libre no puede existir determinación alguna anterior al acto libre (28). De aquí que el libre albedrío en el hombre consiste en aplicar, encaminar y acomodar por sí mismo su acción. Esta autoaplicación de la voluntad libre no es propiamente un movimiento ni un acto de la voluntad libre, es la misma esencia de la voluntad libre (29). Pero aunque esta aplicación de la voluntad libre no sea propiamente un acto o movimiento de la voluntad libre, es algo semejante a un acto o movimiento de tal facultad: porque, según nuestro modo de entender, por medio de esta autoaplicación la voluntad libre se determina a uno u otro de los extremos sobre los que versa la elección.

TEODICEA.

Entre otros argumentos de razón o filosóficos para demostrar la inmensidad de Dios, es decir, el estar Dios por esencia o sustancia,

---

(25) *Commentariorum theologicorum*, t. I, disp. I, quaesti. XIV, punctum quintum, col. 268. Ed. cit.

(26) *Commentariorum theologicorum*, t. II, disp. VIII, quaest. V, punctum quartum, col. 1.136. Ed. cit.

(27) Loc. cit., cols. 1.136 y 1.137.

(28) Loc. cit., col. 1.136.

(29) «Respondeo, in caussa libera non esse quaerendam aliquam determinationem ante ipsum liberum actum: est enim de ratione actus liberi, ut sit a causa indeterminata et indifferente, prout indeterminata et indifferens est ad utrunque. Itaque dico hominem vocatum (por la gracia) posse absque ulla antecedente determinatione habere conversionem illo modo quo quaeritur: idque hoc ipso quod excitatus et adiutus gratia praeveniente potest accomodare seu applicare libertatem suam ad conversionem: quae quidem accomodatio seu aplicatio libertatis, proprie neque ipsa conversio est, neque aliquis alius motus, seu actus indiferens, per quem habitualia dona singulariter acceptentur: neque etiam sola non resitentia, quorum in argumento facta mentio est. *Sed est ipsa natura et perfectio liberi arbitrii* quae eiusmodi est, ut cum sit indifferens ad agendum et non agendum, adeoque ad conversionem faciendam et non faciendam,... potest per se sine aliquo alio motu intercedente et a se distincto accomodari ad conversionem potius quam ad alterum oppositum, scilicet ad non conversionem» (Loc. cit., col. 1.136. Subrayo yo).

por presencia y por potencia o poder dondequiera que existe o puede existir un sér *ab alio*, de modo que, según dice Valencia, la sustancia divina no dista de ninguna cosa creada «quasi inter eam nempe et rem aliquam creatam sit aliqua entitas media, ad eum modum quo entitas aëris media est inter entitatem animae et Angeli hic existentis et entitatem alicuius rei hinc remotae» (30), los escolásticos suelen aducir la siguiente prueba, fundada en la universalidad de la operación divina sobre todas las cosas. Es evidente que Dios se halla en acto, esto es, que está presente, allí donde quiera que Él obra o puede obrar por Sí mismo e inmediatamente. Dios obra o puede obrar por sí mismo e inmediatamente en todas las cosas actuales y posibles: Luego Dios está en todas las cosas, es inmenso.

Que este raciocinio tiene valor apodíctico lo admiten todos los escolásticos; pero en cuanto al modo como la inmensidad de Dios se deduce y resulta probada por la universalidad de la operación divina sobre todos y cada uno de los séres *ab alio*, actuales y posibles, no existe entre los escolásticos idéntica uniformidad de pareceres. La generalidad: tomistas (Santo Tomás de Aquino, San Alberto Magno, Capreolo, el Cardenal Cayetano, el Ferrariense, Báñez, etc.), franciscanos (San Buenaventura, Fray Alejandro de Hales, etc., etc.) y jesuítas (Molina, Suárez, los Conimbricenses, Rubio, etc.) creen que la inmensidad de Dios se deduce de la universalidad de la operación divina sobre todos los séres por consecuencia recta, inmediata, formal e intrínseca. En cambio, Duns Escoto, Occan, Biel y algunos otros, en número mucho menor que los defensores de la primera opinión, piensan que la inmensidad de Dios sólo se deduce de la universalidad de la acción divina sobre todas las criaturas por consecuencia mediata, material y extrínseca, es decir, por algo meramente conexo con la acción divina.

Valencia, adoptando una posición distinta de la que ordinariamente sigue, de fidelidad y adhesión al Doctor Angélico; y sin coincidir con el parecer clásico en los escolásticos jesuítas, sostiene que: «Ex hoc praecise quod Deus inmediate etiam agit aliquid in rebus, non sequitur evidenter, Deum vel intime, vel extrinsecus adesse rebus praesentem» (31). La razón en que se funda Valencia para defender este aserto es como sigue: El agente finito debe hallarse presente en el

(30) *Commentarium theologicorum*, t. disp. I, quaest. VIII, punctum primum, col. 139, A. Ed. cit.

(31) *Commentariorum theologicorum*, t. I, disp. I, quaest. VIII, punctum primum, col. 143, C. Ed. cit.

paciente sobre el cual obra, por la limitación y defecto del mismo agente. Dios es agente infinitamente perfecto: Luego del hecho de ser Dios agente universal respecto a todas y cada una de las criaturas no se sigue formal, evidente e intrínsecamente que haya de hallarse presente a todas ellas, que sea inmenso.

Todos los escolásticos convienen asimismo: en admitir alguna distinción de razón entre el entendimiento y la voluntad de Dios, por un lado, y el poder y la potencia activa del mismo Sér Supremo, por otro. Divídense, empero, al concretar qué género de distinción de razón media entre ambos términos: si es distinción adecuada, de suerte que la potencia activa sea en Dios una perfección correspondiente a un orden distinto del cognoscitivo y del volitivo, y, por lo tanto, si se han de reconocer en Dios tres facultades: una directiva, el entendimiento; otra imperativa, la voluntad; y otra ejecutiva, la potencia activa, el poder divino; o si tal distinción es tan sólo distinción de razón inadecuada, es decir, si la potencia activa, aunque lleva en sí una formalidad distinta de la que pertenece al entendimiento y a la voluntad de Dios, no corresponde, sin embargo, a distinto orden de aquel a que pertenecen el entendimiento y la voluntad de Dios; del propio modo que el arte, la sabiduría y la prudencia, por ejemplo, aunque implican una formalidad distinta del entendimiento, no pertenecen a un orden distinto del intelectual, y, consiguientemente, se distinguen del entendimiento con distinción de razón inadecuada. Con limitadísimas excepciones, los escolásticos de todas direcciones: tomistas, escotistas, jesuítas, etc., sostienen que la distinción de razón existente entre el entendimiento y la voluntad de Dios, y el poder activo divino es inadecuada.

Pero, precisando más, ¿qué es el poder divino, la potencia activa de Dios, si sólo inadecuadamente se distingue del entendimiento y la voluntad del Sér Supremo? ¿Es el entendimiento divino? ¿Es la voluntad de Dios? Los tomistas piensan que, aunque el poder operativo divino presupone ciertamente un acto de la voluntad de Dios, sin embargo, el verdadero principio y la causa inmediata de esa potencia activa del Sér Increado es el entendimiento práctico de Dios, que impera se produzca algo. Los escotistas, al contrario, creen que, si bien es indudable que el poder operativo divino requiere un acto del entendimiento que dirija, la potencia operativa de Dios es la voluntad divina, que quiere eficazmente se produzca el efecto.

Valencia se sitúa en esta discusión en un término de verdadera concordia; y, dando la razón a tomistas y a escotistas, afirma que la

potencia activa de Dios, «secundum propriam et quasi specificam sui rationem esse ipsum Dei intellectum et voluntatem, quibus Deus agit... Et consequenter etiam actio huius potentiae est intellectio et volitio divina» (32). Dios obra por su entendimiento y por su voluntad, sin que en la operación divina se pueda decir con fundamento que interviene menos el entendimiento que la voluntad, o viceversa: Luego el poder divino es la misma inteligencia y voluntad de Dios. Como la potencia activa divina se identifica con el entendimiento y la voluntad de Dios, se puede decir exactamente que la acción de Dios productiva del mundo es eterna: porque «ab aeterno fuit in Deo intellectio et volitio mundi suo tempore futuri», como escribe Valencia (33).

En la controvertida cuestión sobre el modo de conocer Dios los futuros contingentes, Valencia no sigue la doctrina clásica en los escolásticos jesuítas: Dios conoce inmediatamente los futuros contingentes en sí mismos, en el sér propio y peculiar que estos futuros tendrán en algún tiempo en sí y fuera de sus causas. Tampoco se adhiere Valencia al parecer de los tomistas, partidarios de la premoción física: Dios conoce los futuros contingentes en el decreto eterno de la voluntad divina que decide determinar en un sentido dado a cada causa contingente. Valencia, con otros escolásticos, sostiene que: «Ex hoc praecise quod Deus cognoscit certo causam contingentem proxime iam determinari ad efficiendum aliquem effectum, et a nulla porsus alia causa impediri, certo etiam cognoscit effectum contingentem futurum» (34). La razón en que se funda Valencia para defender este aserto es que el efecto contingente se sigue de modo cierto e infalible de la causa contingente ya determinada a obrar con determinación próxima y no impedida por algún otro agente.

Para armonizar la acción divina en los actos humanos libres con el libre albedrío del hombre, Valencia adopta un procedimiento sencillísimo, que más bien corta que desata el nudo de la dificultad.

¿Cómo es libre el hombre obrando bajo el influjo de la acción divina, que requieren todos y cada uno de los actos humanos, incluso los actos libres, pues el hombre siempre, aun obrando libremente, es creatura y necesita, por propia esencia, el concurso y la cooperación del Creador para poder obrar? Valencia, como escolástico racional

---

(32) *Commentariorum theologicorum*, t. I, disp. I, quaest. XXV, punctum primum, col. 471. B. y C. Ed. cit.

(33) Lugar citado. C.

(34) *Commentariorum theologicorum*, t. I, disp. I, quaest. XIV, punctum quintum, col. 269. B. Ed. cit.

y ortodoxo, sostiene la necesidad del concurso divino para la operación de las criaturas. Pero nótese cuidadosamente que según el Escolástico de Medina el concurso divino se refiere únicamente a la operación, a los actos de las causas segundas, porque si éstas no obran, la acción de Dios será necesaria para que permanezcan en el ser, pero nada más; es decir, habrá conservación, pero no concurso ni cooperación. Recuérdese ahora la teoría de Valencia sobre la naturaleza del libre albedrío o libertad humana: El libre albedrío, la autoaplicación de la voluntad, no es propiamente un movimiento ni un acto de la voluntad, es la misma esencia de la propia voluntad libre: Luego para la autoaplicación de la voluntad libre, por parte de Dios ha de existir la conservación de aquella facultad en el ser, pero no concurso ni cooperación en sentido propio y estricto: porque no hay acción ni movimiento al cual sea necesario que concurra Dios: Luego en el uso del libre albedrío humano falta uno de los dos términos entre los que se supone que puede existir pugna y conflicto: el concurso y la cooperación de Dios. La conservación de la voluntad libre, único influjo de Dios en el libre albedrío humano, no es posible que pugne y contradiga a éste, antes es base y supuesto indispensable para que el libre albedrío pueda existir.

Como se ve, la clave que usa Valencia para resolver el conflicto entre el concurso divino y la libertad humana, es su concepto del libre albedrío, el no ser éste un acto, sino la esencia misma de la voluntad libre; del mismo modo que esa clave, para Báñez es la premoción física y para Molina, la ciencia media.

La presciencia divina, según la sentencia del Jesuíta metinense ya expuesta, ve los futuros libres en la autoaplicación de la voluntad libre; esto es, en la causa próxima e inmediata de esos futuros: Luego no puede existir contradicción entre la presciencia divina y la libertad humana.

IV. Valor de Gregorio de Valencia como filósofo.

Fundados en los datos expuestos sobre las obras y doctrinas del Padre Gregorio de Valencia, ¿qué juicio ha de formarse de éste como filósofo?

No es, por ningún concepto, un astro de primera magnitud en la Escolástica española del siglo XVI. No puede reputársele como

precursor del molinismo, según algunos han pensado (35). Y lo más característico y original del Profesor de Dilinga e Ingolstadt en el orden filosófico, lo que puede llamarse el *valencianismo:* el concepto del libre albedrío humano, identificando el acto libre con la esencia de la voluntad libre, y la rara manera de conciliar la libertad humana con la cooperación divina al acto libre, ofrece más ingeniosidad que solidez y fundamento.

No obstante estas máculas, es cierto que Valencia escribe con claridad y con método excelente, que expone con trasparencia los conceptos más difíciles, que raciocina con agudeza y seguridad, que es erudito, y que posee algunas ideas y doctrinas de novedad inequívoca.

Bien puede, pues, decirse, con Menéndez y Pelayo, que Gregorio de Valencia ha dejado un «nombre glorioso» (36); y esto, no sólo como teólogo y apologista, sino también como filósofo escolástico.

---

(35) De la ciencia media, clave del molinismo y sin la cual éste es inconcebible, no habló Valencia hasta después de publicada la *Concordia;* y aun hay motivo para pensar que si admitió la ciencia media fué para obedecer, como jesuíta, lo prescrito en la *Ratio studiorum Societatis Jesu.* Véase sobre este punto la monografía del P. Hentrich, ya citada.

(36) *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, Madrid, 1896, cap. VIII, página 201.

CAPÍTULO VIII.

EL PADRE JUAN DE MARIANA.

I. NOTICIA BIOGRÁFICA.

Con mucha humildad se retrata a sí mismo y da a conocer su origen, el Padre Juan de Mariana (1): «Infimae conditionis homo, exiguis animi et corporis dotibus, nulla nobilitate» (2).

Nació Mariana en Talavera de la Reina, en el año 1536; y fué

---

(1) La fuente más importante para la biografía de Mariana son sus obras, pues en ellas da bastantes detalles sobre su vida. El biógrafo principal de Mariana es el P. Alonso de Andrade, coetáneo de aquél: *Varones ilustres de la Compañía de Jesús. Vida del muy devoto y erudito Padre Juan de Mariana, Cronista de los Reyes y Monarquía de España*, t. V de la obra citada, Madrid, José Fernández de Buendía, 1666, págs. 88-99. Véase también la biografía de *Mariana*, compuesta por Balmes, págs. 77-100 del vol. XII de las *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes*, Barcelona, 1925. Acerca de las doctrinas de Mariana se ha escrito mucho, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX. Preséntanle como antecesor de ideas y errores modernos Chao, Pi y Margall, Morayta, Larrousse..., y defiende al jesuíta talaverano de esta mácula, el P. Francisco de Paula Garzón, principalmente. Pueden verse: el *Discurso preliminar* de Don Francisco Pi y Margall a las *Obras del Padre Juan de Mariana* publicadas en los tomos 30 y 31 de la *Biblioteca de autores españoles*, de Rivadeneyra (Madrid, año 1854); las obras del P. Garzón: *Vida y doctrinas de Mariana* (Madrid, 1888), y *El Padre Juan de Mariana y las escuelas liberales* (Madrid, 1889); los artículos sobre las *Ideas político-morales del Padre Juan de Mariana* y *Algunos datos complementarios acerca de las ideas morales del Padre Juan de Mariana*, publicados por Don Urbano González de la Calle en la *Revista de archivos, bibliotecas y museos*, en los años 1913, 1914, 1915 y 1919; la monografía *The political economy of Juan de Mariana* (Nueva York, 1928), de Juan Laures; el libro *Mariana historien* (Burdeos, 1905), de Jorge Cirot; etc. etc.

(2) Son las palabras con que Mariana encabeza la dedicatoria al Papa Paulo V de la obra *Tractatus VII*, de la que hablaré luego. Lo transcrito se halla en la primera hoja, que no lleva numeración.

hijo ilegítimo y al parecer sacrílego. Estudió en la Universidad de Alcalá hasta que, en el año 1554, ingresó en el Noviciado de la Compañía de Jesús en Simancas. Aun antes de ser Mariana sacerdote, le escogió el Padre Jerónimo Nadal, visitador de la Compañía de Jesús en España y que tenía encargo de enviar al Colegio Romano sujetos de ingenio grande, para que fuera a Roma. En la Ciudad eterna confiaron a Mariana, siendo éste joven de veinticinco años, una cátedra de Filosofía en el Colegio Romano. En éste tuvo como compañeros de profesorado al Cardenal Francisco de Toledo, Benito Pererio..., cuyos nombres consigna nuestro Autor, con grandes demostraciones de afecto, en la dedicatoria de los *Scholia in vetus et novum testamentum* a su discípulo el Cardenal San Roberto Belarmino. Antes de cumpir los dos años de profesorado, los superiores mandaron a Mariana a explicar Teología a Sicilia; y en Palermo leyó la ciencia sagrada hasta que, en 1539, fué enviado a París con el mismo objeto, y siendo con el famoso escriturario P. Juan de Maldonado los maestros que inauguraron la enseñanza teológica de la Compañía de Jesús en la capital de Francia. En 1574, fatigadísimo de tan ruda labor docente, tuvo Mariana que regresar a España, viviendo dedicado a componer sus libros en la casa profesa de la Compañía de Jesús en Toledo, hasta que el 16 de febrero de 1623 murió en esta misma ciudad.

II. Nota bibliográfica.

El propio Mariana, en el prefacio dedicatoria de sus *Scholia in vetus et novum testamentum* a San Roberto Belarmino, da la lista de las principales obras que compuso: «Itaque historiam de rebus Hispaniae Latina lingua triginta libris confeci, quo ornamento carebat gens nostra, non sine externo convitio. Eandem deinde, sed auctam multorum victus importunitate vulgari lingua rudioribus dedi. De ponderibus, et mensuris libellum evulgavi. De Rege, et Regis institutione libros tres. Postremo de Iacobo Apostolo. De editione vulgata, De spectaculis. De moneta. De morte Christi. De annis arabum. De morte, et inmortalitate, de singulis argumentis disputationes singulas uno volumine sum complexus» (3).

Las obras de Mariana pueden clasificarse en dos grupos: obras propias y trabajos sobre obras ajenas. Los escritos del primer grupo

(3) En la primera edición de la obra susodicha (Madrid, 1619), el prefacio no lleva foliación. Lo transcrito se halla en el folio 2 r. del prefacio.

pueden, a su vez, ordenarse en cinco secciones: obras sobre las Sagradas Escrituras, obras filosóficas, obras históricas, obras sociales y económicas, y obras varias.

En este párrafo daré una breve noticia bibliográfica de las obras no filosóficas, y en el siguiente haré una exposición más detenida de las obras y doctrinas filosóficas del Jesuíta talaverano.

OBRAS SOBRE LAS SAGRADAS ESCRITURAS.

PRO EDITIONE VULGATA DISPUTATIO. Es la segunda de las obras que contiene el tomo intitulado *Ioannis Marianae e Societate Iesu Tractatus VII*, que fué publicado por vez primera por Antonio Hierat, en Colonia, en el año 1609; y va dedicado al Papa Paulo V.

Algunos escriturarios españoles, y a la cabeza de ellos el profesor salmantino León de Castro, atacaron a Arias Montano, acusándole de judaizante por su labor en la edición políglota de la Santa Biblia impresa por Plantin en Amberes. Provocó esto una discusión tan apasionada y ardorosa entre adversarios y defensores del Doctor extremeño, cual lo dice Mariana al principio de su tratado (4). Para fallar esta controversia fué designado el Jesuíta de Talavera de la Reina, quien durante dos años estudió el asunto y compuso este opúsculo.

En los veintiseis capítulos del tratado estudia Mariana: como cuestión preliminar las varias ediciones de la Vulgata, después, la historia de las Sagradas Escrituras: en qué lengua se escribieron, los libros que las contienen, qué autores los redactaron, el sentido de los mismos, la paráfrasis caldaica, la edición siriaca, la versión de los setenta, la edición *vulgata*... Puede decirse que Mariana absolvió a Arias Montano de las tachas que León de Castro y sus partidarios ponían en la políglota antuerpiense, aunque reconoce que el Escriturario de Fregenal de la Sierra no es muy devoto de la *vulgata* (5).

IOANNIS MARIANAE E SOCIETATE IESU SCHOLIA IN VETUS ET NOVUM TESTAMENTUM. Se editaron por vez primera por Luis Sánchez, tipógrafo regio, a su costa y a la de Jerónimo de Courbes, en Madrid,

(4) Capítulo I, pág. 34. Ed. cit.
(5) Me sirvo del ejemplar de esta primera edición que existe en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-IV-5-3.

en el año 1619. Mariana dedicó esta obra, en un prefacio curiosísimo, al Cardenal jesuíta San Roberto Belarmino (6).

El libro es una explicación del sentido de algunas palabras y frases de la Biblia según la Teología, los mismos Libros Santos, los Santos Padres, los doctores, los filósofos, la filología... Un ejemplo, para que el lector lo vea, y de una voz que tenga importancia para la Filosofía.

Al tratar del primer versículo del *Génesis*, Mariana explica así el significado del vocablo: creó. Crear y formar son términos análogos, que, sin embargo, difieren: porque la formación supone algo que no es hecho por la acción que se llama formar, mientras que la creación nada de esto supone; la formación versa sobre las cosas corpóreas, y la creación se extiende a todas las cosas que pasan del no ser al ser. La creación, ¿es producción *ex nihilo?* Es esta cuestión que corresponde a las escuelas teológicas, no a este lugar, en el que solamente se trata de la significación de las voces y locuciones. Cuando los griegos y latinos establecieron en sus respectivas lenguas la palabra creación, era desconocida entre ellos la producción de los séres *ex nihilo*. Los mismos hebreos, que pueden arrojar más luz sobre el significado de la palabra crear, por el verbo ברא significaban la producción que se hace de algo preexistente, como en el versículo 27 del capítulo V del mismo libro del *Génesis:* creó Dios al hombre a su imagen (7).

La competencia y erudición que Mariana demuestra en este tratado hicieron que, en la censura de la obra, el benedictino Fray Antonio Pérez llamara sapientísimos a los escolios del Jesuíta talaverano (8).

OBRAS HISTÓRICAS.

Io. Marianae Hispani, e Societate Jesu. Historiae de Rebus Hispaniae Libri XX. Toleti. Typis Petri Roderici. 1592 (9).

Es la historia general de España desde sus primeros fundadores

---

(6) Tengo delante un ejemplar de la primera edición perteneciente a la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: L-14-531.

(7) Página 5, col. 1.ª Ed. cit.

(8) Fol. 2 r., sin numeración. Ed. cit.

(9) Tengo sobre la mesa el ejemplar de esta primera edición de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-III-11-12.

(Tubal) hasta la muerte de Don Fernando el Católico (1516). Después agregó Mariana a su historia otros diez libros.

Movióse Mariana a escribir esta obra al observar, durante los largos años de su magisterio en Italia y en Francia, el gran desconocimiento que en el extranjero había respecto a las cosas de España; y deseoso de remediar este mal, presentando al mundo los gloriosos hechos de nuestra nación. Para que su obra fuera más fácilmente entendida en toda Europa, la escribió en latín.

La historia de Mariana está hecha al modo clásico, incluso con discursos y arengas en boca de los personajes, cual si éstos hubieran tenido delante un taquígrafo que *ad pedem literae* recogiera sus palabras. Mariana se propuso, no sólo narrar la verdad de los hechos, sino componer una obra literaria, bella y elocuente. Para esto escogió como modelo a Tito Livio.

El defecto principal que afea esta obra es la falta de crítica, por aceptar a ciegas malas fuentes históricas. El mérito mayor de Mariana es haber escrito antes que nadie, y cuando ni los documentos ni los libros hasta entonces publicados daban base suficiente para hacerlo con perfección, una historia general de España en estilo grave y enérgico.

Como juicio de esta obra, yo suscribo el de uno de los últimos autores (en el orden de tiempo) de historia general de España, Don Antonio Ballesteros y Beretta: «Destacó entre los historiadores [de la época de oro española] la figura del jesuíta Padre Juan de Mariana... autor de la primera historia científica de la nación española. Algunos autores no reputan valiosa su *Historia de España* porque no elaboró materiales de primera mano, pero yerran en el juicio, pues Mariana pretendió redactar una obra sintética y de conjunto, y cumplió a maravilla su propósito en lenguaje elegante y modelada construcción, tanto en el original latino... como en la traducción castellana» (10).

Para que los españoles que ignoraban el latín pudieran conocer la historia de su patria, Mariana, después de imprimir la edición latina, tradujo su obra al castellano; y, con el título de *Historia general de España*, la publicó en dos tomos en folio en Toledo, en casa de Pedro Rodríguez, en el año 1601. Según advierte el propio Mariana en el prólogo de esta edición castellana, al verter su obra del latín

---

(10) *Historia de España y su influencia en la Historia Universal*, t. IV, 2.ª parte, Barcelona, 1927, cap. III, págs. 321 y 322.

a la lengua patria, no procedió como traductor, sino como autor, retocando lo escrito como le pareció oportuno.

Nada diré de los muchos continuadores, traductores, críticos..., que ha tenido esta *Historia*, porque la tiene ordenada el lector en la *Bibliothéquè de la Compagnie de Jésus* del Padre Carlos Sommervogel (11).

De adventu Iacobi apostoli maioris in Hispaniam disputatio. Es el primero de los libros que se incluyen en los *Tractatus VII*, editados, como antes dije, en Colonia, en 1609.

A instancia de Don Juan Enríquez, Presidente del Consejo de las Ordenes Militares, compuso Mariana este opúsculo a fin de refutar a los que negaban la venida del Apóstol Santiago el Mayor a España y la autenticidad de las reliquias que de este Santo se veneran en Compostela. Después de un capítulo introductorio, sobre las diferencias entre la religión y las supersticiones, trata Mariana de la muerte de Santiago, de los hechos de los Apóstoles... y luego expone y examina los argumentos tanto en contra como en pro de la venida de Santiago a España, defendiendo la verdad histórica de tal acontecimiento y la autenticidad de las reliquias de Compostela. Como apéndice pone el famoso voto del Rey Don Ramiro I.

Tan satisfecho quedó Mariana de este libro, que al final de él, en el capítulo XIV, escribió: «An ad victoriam superest aliquid? nihil arbitror plane: benignus modo lector accedat et arbiter, qui amoto praeiudicio nostra haec, qualia sunt, patienter legat aut audiat» (12). Según Menéndez y Pelayo este tratado está «escrito con elegancia, método y serenidad de juicio» (13).

De die mortis Christi. Es el quinto de los *Tractatus VII*, impresos en Colonia, en 1609, por Antonio Hierat.

Al principiar el libro, en el *Praefatio*, sintetiza Mariana el contenido de este opúsculo, a la vez que manifiesta cuál fué su intento al escribirle: «Contendo Christum Deum a Iudaeis 8 Kalendas Aprilis die Martii vigesima quinta fuisse cruci affixum. Contendo trigesimo quarto aetatis anno inchoato» (14). Para demostrar estas tesis, Mariana despliega todo el caudal de sus grandes conocimientos cronológicos e históricos.

(11) Tomo V, Bruselas-París, 1894, cols. 547-567.

(12) Página 29, col. 1.ª Ed. cit. Uso el ejemplar de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-IV-5-3.

(13) *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. I, cap. I, §. I.

(14) Página 223 de la edición susodicha de los *Tractatus VII*. Ejemplar citado, de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo.

De annis arabum. Sexto de los *Tractatus VII.*

Casi toda esta obra, y desde luego lo más valioso de ella, la constituyen dos series de tablas cronológicas: en la primera se van poniendo los años de la era cristiana, desde el 1 hasta el 1997, con los datos que a cada uno de ellos corresponden respecto a la letra dominical, áureo número, epacta, ciclos lunar y solar, indicciones, principio del año hebreo, páscuas judía y cristiana, luna y cualidades del año; y en la segunda serie de tablas va exponiendo la equivalencia entre la era de César, los años según el nacimiento de nuestro Señor Jesucristo y los años árabes, desde la era 660 (año 622 de J. C. y 1 de los árabes) hasta la era 1787 (año 1749 de J. C. y 1162 de los árabes) (15).

Según Don Nicolás Antonio (16) compuso asimismo Mariana unas advertencias a las *Tablas genealógicas de Esteban de Garibay*, aunque no expresa si se han impreso o no alguna vez.

OBRAS SOCIALES Y ECONÓMICAS.

De spectaculis liber singularis. Es el tercero de los siete tratados consabidos. El propio Padre Mariana vertió al castellano este opúsculo.

Contiene este libro una censura contra los males de todo orden, y principalmente morales, que se siguen de los teatros, bailes, mancebías, circos, corridas de toros..., aunque Mariana reconoce que se puede usar de los espectáculos públicos, en cuanto medios de solaz y diversión para el pueblo, con tal de que en ellos nada haya contrario a la moral, y especialmente no se dé incitivo alguno a la lujuria ni a la crueldad. Con sus propias palabras (que dejo en latín porque están escritas con tanta corrección y elegancia que el leerlas constituye algo más grato que todos los espectáculos) dice Mariana, al final del libro y resumiendo la doctrina de éste: «Confirmatum est, quantum quidem nostri ingenii imbecilitas atque quae de tenui fonte manat eruditio, tulerunt, ludos publicos, qui *spectacula* vocantur, *venationes* ferarum, *scenicas artes*, perniciem afferre populi moribus, santissimae religioni, cui nomen dedimus, dedecus grave, amovenda a republica *lupanaria*, quasi publicam pestem, ubi prostituti pudoris mulieres quaestum turpissimum, atque miserum faciunt... Totum igitur scenae apparatum reprobamus, histrionum artes et turpitudi-

(15) Me sirvo del ejemplar susodicho de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo.
(16) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 733.

nem; tauros in arenam producere nefas esse affirmamus, tetrum ac crudele spectaculum, scorta amovenda decernimus aetatis tenerae labem... Verum neque nos omnem oblectationem multitudini denegandam putabamus, sed noxiam et foedam, multisque et magnis incommodis implicatam» (17).

Aparte del interés moral y social que tiene este libro, es también valiosísimo para la historia de los espectáculos en España.

De monetae mutatione disputatio. Cuarto de los, tantas veces citados, siete tratados. También fué traducido al castellano por Mariana.

En este famosísimo opúsculo, Mariana defiende briosamente que no se debe alterar el valor de la moneda, aumentándole a más de lo que intrínsecamente representa ésta, añadidos los gastos de su fabricación: porque el hacerlo conduce a empobrecer al pueblo y a desacreditar a la nación con un momentáneo beneficio para el gobierno (18).

Como en esta obrita hay alusiones a acontecimientos que, a la sazón, eran de actualidad en España, el Duque de Lerma, que, como favorito de Don Felipe III, gobernaba entonces la Península, trató de destruir el libro de Mariana; y, al efecto, mandó a los embajadores de S. M. Católica que compraran cuantos ejemplares pudieran de la edición antes dicha, para quemarlos al punto, y que estorbaran, con todo empeño, volviera a editarse el libro en el extranjero; y que, si acaso llegaba a serlo, recogieran y destruyeran cuantos ejemplares fuese posible. Estas órdenes hicieron bastante rara la edición susodicha; y consiguieron desapareciera el tratado consabido de muchos de los ejemplares que de ella han quedado. Logró además el Duque que el Papa ordenara al Nuncio en España se abriera proceso contra Mariana, siendo juez Fray Francisco de Sosa, Obispo de Canarias y del Consejo Supremo de la Inquisición; y Mariana fué preso en el Convento de San Francisco de Madrid. Parece ser que la acusación contra el Jesuíta talaverano era de haber ofendido al Rey Don Felipe III, al Ministro, Duque de Lerma, y hasta al Papa. Oídos los descargos de Mariana, fué llevada la causa a Roma; y, aunque no consta con certeza, pues el proceso se ha perdido, parece, por documentos aportados por el Padre Antonio Astrain (19), que, en lo sustancial de la causa, absolvieron a Mariana, si bien le amonestaron para que

(17) Capítulo XXV, pág. 186. Edición citada.
(18) Uso el ejemplar susodicho de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo.
(19) *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. IV, Madrid, 1913, lib. I, cap. VI, núm. 4, págs. 103 y 104.

corrigiera su opúsculo y en adelante fuera más cauto y prudente al escribir.

Ioanis Marianae. Hispani, e Societate Iesu. De ponderibus et mensuris. Imprimióse por primera vez este libro en Toledo, por Tomás de Guzmán, en el año 1599; y está dedicado a Don García de Loaysa, Arzobispo de Toledo.

Contiene este tratado un estudio de los pesos y medidas de los hebreos, griegos y romanos, cotejándolos con sus equivalentes en España, y, cuando en esta nación existía variedad, con los corrientes en Toledo. Veintidos tablas, puestas al final del libro, facilitan mucho la busca de la equivalencia de las monedas, pesos y medidas de los pueblos antiguos con los que al finalizar el siglo XVI se usaban por los españoles.

No es preciso ponderar la enorme erudición y lectura que supone esta obra, y lo muy útil que ella es para el estudio de toda suerte de antigüedades (20).

OBRAS VARIAS ORIGINALES DE MARIANA.

Discurso de las enfermedades de la Compañía de Jesús o Discurso de las cosas de la Compañía. Aunque Mariana escribió este opúsculo en castellano, se imprimió por vez primera vertido al latín, en Burdeos, por Juan de Burdeos, en 1625.

En las primeras palabras del *Discurso* sintetiza Mariana el contenido del mismo: «Mi intento es, con la gracia de Dios, nuestro Señor, poner por escrito en este papel, lo primero la manera de gobierno que tiene esta nuestra congregación, lo segundo los yerros muchos y graves que en él intervienen, lo tercero los inconvenientes que de ellos resultan, lo cuarto los medios que se podrían tomar para repararlos y para atajarlos» (21). No trató Mariana al escribir este *Discurso* de denigrar a la Compañía de Jesús, sino de exponer las enfermedades que en el gobierno de ella hallaba y el remedio que juzgaba adecuado para las mismas: «Sólo quiero añadir que si como en este papel se ponen las faltas de nuestro gobierno, con deseo de que se enmienden, se

---

(20) Me he servido del ejemplar de la primera edición que guarda la Biblioteca de Menéndez y Pelayo con la signatura: R-V-10-23.

(21) Cito por la edición del *Discurso* contenida en el t. II de las *Obras del Padre Juan de Mariana*, vol. XXXI de la *Biblioteca de autores españoles*, de Rivadeneyra, Madrid, 1854, pág. 595. *Argumento*.

dijeran los bienes que hay en esta Congregación, la escritura fuera muy larga, que sin duda es una de las mejores maneras de vida que hay en la Iglesia, y la gente, a mi ver, la mejor que hay en el mundo. Planta escogida de Dios; sus empresas y ocupaciones las más gloriosas y grandes que se hayan visto ni leído jamás; digna que la acudan, no sólo sus hijos, sino todos, ansí príncipes como particulares» (22).

Se ha discutido bastante sobre la autenticidad de este *Discurso*. El jesuíta Padre Francisco de Paula Garzón cree: que tal como se ha publicado, el *Discurso* no es de Mariana; que éste escribió, ciertamente, algo dirigido a los superiores de la Compañía de Jesús, aunque sin ánimo de que se imprimieran nunca sus observaciones; y que, llegado el manuscrito a poder de personas poco afectas a la Compañía, éstas le interpolaron como les plugo, atribuyendo a Mariana lo que sólo ellas escribieron. Como hechos que confirman esta hipótesis aduce Garzón el no conservarse el autógrafo de Mariana, y el existir contradicción palmaria entre el contenido del *Discurso* y el de otros muchos escritos que evidentemente son del Jesuíta talaverano (23).

En cambio, otro jesuíta, y de la mayor autoridad en cuestiones atañentes a la historia de la Compañía de Jesús en España, el Padre Antonio Astrain, afirma: «que el libro [el *Discurso* consabido] es indudablemente suyo [de Mariana], y en todas sus partes auténtico. Poseemos en nuestro archivo tres copias manuscritas de él, y todas convienen sustancialmente con el texto impreso» (24).

Parece que Mariana redactó este librito, en la primavera del año 1605, con el solo fin que indica lo que del *Discurso* transcribí antes; y que guardado le tenía con suma reserva cuando le quitaron y revisaron sus papeles por causa del proceso a que dió lugar la publicación del tratado *De monetae mutatione*. Recogió el *Discurso*, con los demás papeles de Mariana, Fray Francisco de Sosa, juez nombrado para la instrucción de las diligencias del proceso. Leyéronle, no sólo Sosa, sino también otras personas; se sacaron varias copias del manuscrito; y muerto Mariana, una de ellas sirvió para que, en Burdeos, se hiciera la versión latina y se impriniera el *Discurso*, en edición que en modo alguno autorizó el famoso Historiador español.

---

(22) *Conclusión de este tratado*. Ed. cit., pág. 617 del tomo antes dicho.

(23) *El Padre Juan de Mariana y las escuelas liberales*, Madrid, 1889, capítulo XIII, art. I, núm. V y todo el art. II.

(24) *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, t. III, Madrid, 1909, lib. II, cap. XVII, núm. 3, págs. 356 y 360. Las copias del *Discurso* a que alude Astrain las describe éste en la nota 3 de las páginas 360 y 361 y en la página XV, todo del mismo t. III.

Otra obra, y con fin bien distinto, escribió Mariana sobre la Compañía de Jesús, el DEFENSORIO EN FAVOR DE LA COMPAÑÍA. Es un tratado escrito en castellano, con el objeto de responder a cierto trabajo que comenzó a circular en 1568, titulado *Cuestión teológica*, compuesto por el dominico Fray Juan de Orellana. El Jesuíta de Talavera defiende a la Compañía de las imputaciones que hacía a ésta el Padre Orellana, asegurando que los jesuítas, al confesar, mandaban revelar el nombre del cómplice en ciertos pecados; que violaban el sigilo sacramental de la confesión, gobernando por lo que oían en las confesiones; y que quebrantaban el orden para la corrección fraterna prescrito en el Evangelio. Mariana sostiene ser de derecho divino la obligación del confesor de guardar el sigilo sacramental; examina en qué casos se puede y hasta tiene obligación moral el penitente de manifestar al confesor el nombre del cómplice del pecado; y niega que los jesuítas quebrantaran, ni el sigilo sacramental, ni las normas morales sobre la declaración del nombre del cómplice. Después, Mariana defiende a la Compañía de Jesús en lo referente a la corrección fraterna.

En toda esta defensa de la Compañía de Jesús, Mariana escribe con calor y entusiasmo. A fin de no aumentar la resonancia de la polémica, los superiores jesuítas resolvieron no imprimir el *Defensorio*, aunque le procuraron divulgar por medio de copias manuscritas.

Como consultor del Santo Oficio de la Inquisición y del Arzobispado de Toledo, escribió Mariana multitud de informes, v. g., la INSTRUCCIÓN DE LO QUE SE HA DE HACER EN LA CONVOCACIÓN, PROSECUCIÓN Y CELEBRACIÓN DE LOS CONCILIOS PROVINCIALES; el dictamen sobre lo que se debe tratar en el concilio provincial en ejecución de la sesión veinticinco del Concilio Tridentino: DE REGULARIBUS ET MONIALIBUS (25), etc., etc.

TRABAJOS DE MARIANA SOBRE OBRAS AJENAS.

Según Don Nicolás Antonio (26), Mariana publicó las siguientes obras de otros autores:

Lucae Tudensis episcopi de altera vita, fideique controversiis adver-

(25) Estos dos informes están publicados en el t. II de las *Obras del Padre Juan de Mariana*, vol. XXXII de la *Biblioteca de autores españoles* de Rivadeneyra, Madrid, 1854, págs. 619-625.
(26) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 733.

sus Albigensium errores, libri III, tratado incluído en el volumen III de la *Biblioteca de Padres antiguos*, y editado en 1612 en Mónaco e Ingolstadt.

Los tratados de San Isidoro *Contra iudeos* y *Synonimorum* y el proemio a los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, en la edición de las obras isidorianas impresa en Madrid en 1596.

Además, Mariana compendió la Biblioteca griega de Focio, y vertió del griego al latín las homilías de San Cirilo Alejandrino y otra del Obispo Eustatio de Antioquía, aunque no consta que se hayan impreso ninguno de estos tres trabajos.

Para hacer el compendio de la biblioteca griega de Focio (27), Mariana escribió en latín, y se sirvió de la biblioteca privada del Cardenal Don Francisco de Mendoza, a quien alaba como varón benemérito para las letras griegas y para la humanidad entera.

En el prefacio, Mariana da noticia de Focio y de sus libros, y del trabajo que va a emprender. Después enumera las cerca de trescientas obras griegas de la biblioteca del Patriarca; pero no transcribiendo sólo los títulos de las obras y diciendo a qué autores corresponden, sino haciendo un compendio de cada libro, con indicaciones sobre su respectivo autor, su mérito, etc., etc. Cuando se trata de obras perdidas, el compendio de Mariana es más amplio.

Es, pues, este un trabajo que acredita suficientemente a su Autor de gran bibliógrafo y de eximio helenista. Para la Filosofía no tiene gran importancia la biblioteca de Focio.

A fin de que el lector forme idea de lo que es este estudio de Mariana, transcribiré las líneas que dedica a la obra señalada con el número 262: «Joannis Philiponi libellus contra ea quae de Sancta et consubstantiale Trinitate Joannes Constantinopolitanus Episcopus in Catechetica oratione in prima distributione imperante Justino divino affatu docuit. Est autem phrasi similis sibi ipsi perspicua, sed neque numerosa, neque gravi, argumentis non tantum impius, sed ridiculus atque imbecillis, naturas, et essentias et divinitates, et Deos fingit contra ea quae a Christianis traduntur. Citat Gregorium, Basilium, Athanasium, Cyrillum, verum quae affert proposito non conducunt» (28).

(27) Tengo delante la copia de este trabajo de Mariana contenida en el manuscrito 9.203 de la Biblioteca Nacional de Madrid.

(28) Página 295. Códice citado.

III. Obras y doctrinas filosóficas de Mariana.

Son dos los tratados que escribió Mariana que tienen importancia para nuestro estudio: uno como obra de Metafísica especial, y otro como libro de Filosofía política. Hablaré de ellos en este orden, que es el racional según la división lógica de la Filosofía, aunque cronológicamente se publicaron en orden inverso.

El Tratado «de morte et inmortalitate».

De morte et inmortalitate. Es el último de los *Tractatus VII*, que, como he dicho repetidas veces, fueron editados por Antonio Hierat, en Colonia, en 1619 (29).

Según Menéndez y Pelayo, la Inquisición mandó expurgar de este tratado «algunas expresiones que a los Dominicos les parecieron demasiado molinistas, o, como ellos decían, semipelagianas» (30).

Comienza Mariana haciendo, en el prefacio, un elogio de Toledo que ninguno de cuantos han escrito sobre esta Ciudad le ha superado en elegancia y majestad. En los alrededores de Toledo, y en los primeros días del mes de mayo, finge Mariana tener una conversación con Don Pedro Carvajal, entonces Deán del Cabildo Primado y más tarde (1604-1621) Obispo de Coria, y con Castellón *(Castellonius)* varón erudito y grave, y secretario de la Inquisición. En esta plática diserta Mariana sobre la muerte y la inmortalidad. A petición del Deán, da Mariana una noticia del contenido de la obra, a la vez que divide ésta: «In primo libro de mortis contemptu agendum est, in altero de animorum inmortalitate, divina providentia. Postremus Christianae religionis bene fundatas spes ex divinis potissimum libris et oraculis explicabit» (31). Todo este plan le va desarrollando en largos discursos, que de vez en cuando interrumpen con observaciones y preguntas los interlocutores y amigos del Jesuíta castellano.

En el libro primero, que es de carácter ascético, Mariana combate

(29) Páginas 355-444 de la edición consabida. Como ya he dicho, uso el ejemplar de esta primera edición, de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: R-IV-5-3.

(30) *Historia de los heterodoxos españoles*, §. III del epílogo que sigue al lib. V, t. V, Madrid, 1928, pág. 425.

(31) Página 363, col. 1.ª A. Ed. cit.

la opinión de los que temen excesivamente a la muerte, probando que ésta, si no es algo deseable con ahinco, es, por lo menos, aceptable. Para demostrar tal tesis hace ver: que los bienes de que nos priva la muerte (honores, placeres sensibles...), no son verdaderos bienes; que esta vida, a que nos apegamos, es una continua muerte; que el tiempo, del que también nos priva la muerte, es breve, frágil..., casi nada; que la vida temporal es sumamente insegura, sólo la poseemos en precario y, por añadidura, está llena de males y molestias por multitud de causas; y que, por dichos motivos, la muerte debe ser considerada, no como un mal, sino como un sueño dulce, que nadie inquieta ni turba y que libra al hombre de todas las miserias terrenales: da dignidad a los siervos, libertad a los presos y patria a los encarcelados; pone fin a los trabajos, y proporciona descanso y tranquilidad después de los innumerables sinsabores y fatigas de esta vida.

El libro segundo del tratado es enteramente filosófico, y el más interesante para nuestro estudio. Después de un prefacio, en que se describen maravillosamente las fincas de los alrededores de Toledo, Mariana establece la doctrina siguiente, que presentaré con algún detalle.

No debe sernos doloroso el morir: porque, según hemos visto, la muerte nos libra de las miserias de la vida terrena; y porque, como el alma humana es inmortal, al morir trocamos esta vida deleznable por otra incomparablemente superior y más perfecta. Prueba Mariana que el alma es inmortal con múltiples argumentos:

Por la persuasión de los hombres de todos los tiempos y naciones, por medio de los cuales habla la naturaleza, que así nos enseña a discernir lo verdadero de lo falso.

Por las enseñanzas de los Libros Sagrados, que establecen la inmortalidad del alma como una de las verdades básicas y fundamentales.

Por los actos propios del alma: pues, como la vida es acción y movimiento, si el alma humana tiene en sí y por sí actividad y movimiento, que sea propio de ella y no debido al cuerpo, tendrá, sin duda, vida propia e independiente del cuerpo, será separable de éste y, consiguientemente, inmortal. Demuestra Mariana que el alma posee movimiento propio y no común a ella y al cuerpo, porque el alma sola: disputa consigo misma, cual si dentro de sí tuviera un huésped con quien conversara; contradice y repugna los apetitos del cuerpo, poseyendo autoridad y principado sobre éste; reflexiona sobre sí misma, y mira e inquiere su propia naturaleza. Cierto es que en esta vida el alma humana no conoce directamente lo inmaterial, más

aún, directamente no se conoce a sí misma; pero esta limitación en el conocimiento no tiene su causa en el alma, sino en el cuerpo, domicilio en el que ella habita, el cual es como un velo que impide al alma ver directamente los séres, porque, encerrada en esta cárcel temporal, no recibe el alma otra luz, ni adquiere otros conocimientos que los que a ella vienen por los cinco sentidos externos.

Para llegar a la conclusión consabida, estudia Mariana con más detalles los principales actos del alma.

La inteligencia del hombre contempla los cielos, escruta lo más sutil y sublime y alcanza la verdad, que es eterna e incorpórea, dando así origen a las ciencias y a las artes. Las obras admirables de estas disciplinas humanas prueban la inmortalidad de nuestra inteligencia, que tiene sed infinita de verdad, de donde nacen todas las ciencias: la Filosofía Moral y Natural, la Metafísica, las Matemáticas...

El hombre consta de dos naturalezas con tendencias distintas: el cuerpo, salido de la tierra, que ansía los placeres sensibles; y el alma, procedente del cielo, que busca la verdad. Ambas naturalezas se aman mutuamente: cosa natural en el cuerpo, que recibe del alma la vida; pero extraña en el alma, a quien del cuerpo sólo vienen tales molestias y obstáculos para las operaciones espirituales, que es milagroso que en medio de tanta pugna exista armonía y paz entre ambos elementos.

De esta lucha del cuerpo y el alma nacen las virtudes y los vicios. Si la carne se sujeta a la razón y son vencidos los placeres con quienes aquélla está en continua pelea como con enemigos domésticos, surgen: la prudencia, en el entendimiento; la justicia, la religión y las demás partes de la justicia, en la voluntad; la fortaleza, en la potencia irascible; y la castidad y la continencia, en la concupiscible. Si, al luchar, vence la carne, nacen los vicios de todo género, que manchan el alma y hacen al hombre semejante a los brutos. En el poder contradecir los malos apetitos del cuerpo va incluído un indicio de la dignidad e inmortalidad del alma humana.

Todos los hombres desean inmortalizar su nombre y asegurar perpetuamente la fama, rehuyendo la infamia; y, para lograrlo, realizan verdaderos sacrificios. Esto indica que el alma humana es inmortal.

El alma humana no puede morir. La muerte acontece siempre por uno de estos cuatro motivos: por la acción de los elementos contrarios, por disolución o disgregación, por desaparecer las causas del sér que muere, y por la destrucción del sujeto que sustenta al sér que

muere. Por ninguno de estos motivos puede morir el alma humana: Luego es inmortal.

No puede morir el alma humana por el primero de los cuatro motivos señalados: porque no hay entre todos los cuerpos algo contrario al alma, y cuya acción pueda dar muerte a ésta. El entendimiento, y consiguientemente el alma, de la cual aquel es una de las facultades, no es corporal: pues si no careciera en absoluto de toda naturaleza corporal, no podría conocer todos los cuerpos, del mismo modo que la pupila del ojo no percibiría todos los colores si no careciera de todo color.

Tampoco puede morir el alma por el segundo de los motivos dichos: porque entonces ocurriría que cada una de las partes del alma separadas y divididas de las demás, sentirían algo, y ocurre precisamente lo contrario.

Menos puede morir el alma por el tercer motivo: pues no depende de otra causa que de Dios, Sér absolutamente indefectible.

Igualmente, es imposible que el alma muera por el cuarto motivo: porque no tiene sujeto de inhesión del cual dependa. Si el alma dependiera del cuerpo como de sujeto, a medida que éste se va debilitando se iría debilitando asimismo el alma; y sucede precisamente lo contrario, que a medida que el cuerpo se acerca, con la edad, a la muerte, cual si fueran desapareciendo los obstáculos que lo impedían, el alma va viendo más claramente la verdad.

Todas las gentes y naciones han creído siempre en la existencia de Dios. Prueban la existencia del Sér Supremo: los cielos con su magnitud, y el orden y la constancia de sus movimientos; la coordinación de los actos del hombre, aun los de naturaleza diversa; la sublimidad y excelsitud de la mente humana, la maravillosa estructura del cuerpo del hombre, la hermosura que por doquiera se advierte en el sér humano, el orden y concierto del mundo, el movimiento de los séres movibles, que requiere la existencia de un primer motor inmóvil; la unidad del fin al que todas las cosas y acciones tienden, los milagros, profecías...

Dios es sapientísimo, como lo demuestran el orden y concierto de todas sus obras: los cielos, la tierra, el hombre, los animales...

Dios tiene providencia de todas las criaturas, y no sólo de lo que es más grave e importante. Lo prueban: la existencia de la religión en todos los pueblos y tiempos, porque la religión es imposible sin la providencia (32); la belleza y armonía que reinan en el mundo; y la

(32) A esta prueba le concede Mariana mucho valor, pues escribe: «Magnam

sabiduría y poder infinitos que Dios posee, que le permiten extender su acción hasta todos los séres.

Pero si existe providencia en Dios, la cual implica necesidad en las cosas, ¿cómo puede coexistir con la providencia divina el libre albedrío humano? Es decir, ¿cómo pueden armonizarse la certeza propia de la providencia divina con la facultad en el hombre de obrar o no obrar, y de hacerlo en un sentido o en el contrario? La providencia implica dos cosas: un conocimiento previo por parte de la inteligencia divina, y un decreto de la voluntad del Señor. Pues bien, ninguno de estos dos factores que constituyen la providencia imponen necesidad a las cosas ni a las acciones.

No la impone la previsión divina. Tu ves que alguien se sienta, verbigracia, tu vista no se engaña; y, sin embargo, ese tal no se sienta porque tu le veas sentarse, es decir, no es tu visión la causa de la acción de sentarse tal hombre, sino, al contrario, tu visión es efecto de esa acción: porque él se sienta tu le ves sentarse, luego tu visión no predetermina la acción. Esto mismo acontece en la previsión divina: que no es ella la causa determinante de los acontecimientos.

Y, ¿cómo puede Dios conocer con certeza lo que en sí es incierto, los futuros contingentes? ¿Cómo pueden coexistir la certeza inseparable del conocimiento divino con la incertidumbre propia de lo que es contingente, por depender de la libertad humana o de cualquiera otra causa de esta índole?

La explicación del conocimiento por Dios de los futuros contingentes que no depende de una causa libre, no ofrece dificultad.

Para explicar cómo Dios conoce los futuros contingentes y libres, algunos suponen que tal conocimiento se verifica por la intrínseca eficacia de la voluntad divina, que determina ciertamente lo que han de obrar las causas próximas del evento, aunque ellas no lleven en sí certeza respecto a lo que han de realizar. No admite Mariana esta explicación: porque si Dios establece *ab aeterno* lo que las causas contingentes harán en el tiempo, aunque Él no violente a los séres, ocurrirá indefectiblemente lo que Él ha establecido, sin que en esto pueda haber mudanza: luego el efecto ya no será contingente.

Otros acuden a la visión intuitiva de los futuros contingentes por parte de Dios; pero, como es imposible la ciencia si no encierra en sí certeza, no logran explicar cómo la inteligencia divina conoce con certeza lo que en sí no es cierto, pues es futuro contingente.

---

vim hoc argumentum habet. Castellonius ait, quod a religione ducitur». (Lib. II, cap. X, pág. 408, col. 1.ª A. Ed. cit.).

Santo Tomás de Aquino enseña que Dios conoce *ab aeterno* los futuros contingentes porque el conocimiento divino abarca todo tiempo: el pasado, el presente y el futuro; y en Dios coexisten todas estas diferencias de tiempo. ¿Qué es esta coexistencia eterna de los futuros contingentes en Dios? No quiere decirse que ahora, en el instante presente, exista desde la eternidad en Dios lo que aun no es más que un futuro: porque ello supone división de la eternidad, y ésta es indivisible, *tota simul*. La ciencia divina no versa sobre lo futuro, sino sobre lo presente: que para Dios todo es presente. Dios es inmenso y eterno. Por razón de la inmensidad, Dios conoce y une todo lo que acontece en los lugares más remotos y apartados. Por razón de la eternidad, Dios une y conoce lo que ha de acontecer en los distintos tiempos, y todo lo tiene presente.

Luego el conocimiento previo por Dios de los acontecimientos futuros no quita ni contradice la libertad y contingencia de estos sucesos.

La necesidad de que ocurra lo previsto por Dios tampoco quita la contingencia de los acontecimientos: porque, además de absoluta, la necesidad puede ser condicional, y ésta no cambia la naturaleza libre de la acción a que se refiere.

Al afirmar la providencia divina debe evitarse con esmero tocar en dos escollos: hacer a Dios autor del mal, y privar de la libertad al hombre.

Dios no puede pecar: porque no está sujeto a ley alguna, luego no la puede trasgredir; y no puede impelir a nadie a que peque, porque por propia esencia es castigador de todo pecado. Algunos distinguen en el pecado la maldad y fealdad intrínsecas del mismo, y la realidad objetiva de la acción pecaminosa; y luego niegan que Dios sea autor del pecado en el primer sentido, pero conceden que lo es en el segundo. Esta distinción es inadmisible: porque si Dios fuera autor de la realidad de la acción pecaminosa sería autor del pecado, pues en tal hipótesis, tuvo que ser autor de la realidad de la acción pecaminosa con todos los accidentes y circunstancias de la misma, y una de estas es que tal acto, contrario a la ley de Dios y a la razón, sea realizado libremente por el hombre, y si Dios fuera autor de la realidad del pecado de este modo, querría ciertamente el pecado en cuanto pecado, sería autor del pecado. Lo que hay de pecaminoso en los actos humanos no es de Dios, que sólo permite que lo realice la libre voluntad humana; es del hombre, que voluntariamente abusa de los dones del Señor. La razón formal y constitutiva del pecado es algo

negativo, es el ser acción u omisión contraria a la ley de Dios, algo que da maldad y fealdad intrínsecas a la acción u omisión. La causa inmediata de esto así contrario a la ley divina, y como tal intrínsecamente feo y malo, es sólo la libre voluntad humana, no es Dios.

Cicerón, para conservar la libertad humana, destruyó la providencia. También Aristóteles quitó la providencia divina. Ambos se equivocaron: porque Dios no fuerza la libertad humana, sino que se sirve de todos los séres de modo adecuado a la naturaleza de cada uno de ellos, sin violentarlos. Dios prevé *ab aeterno* lo que libremente escogerá y hará la voluntad; y este conocimiento no violenta nuestra decisión. Por consiguiente, y como dijo San Juan Damasceno, Dios lo previó todo, pero no lo predefinió todo. Dios, pues, aunque prevé el pecado, no predefine el pecado, sino sólo le permite; y el hombre, cuando peca, puede no pecar. Dios dispone los actos buenos que ha de realizar cada hombre, y le invita e impele a ejecutarlos, ofreciéndole para ello su concurso; pero Dios no predefine cada uno de los actos honestos que un determinado hombre ha de realizar en circunstancias concretas de tiempo, lugar, orden..., sino que esto lo deja al consejo y arbitrio de tal hombre.

La disputa sobre la inmortalidad del alma, dice Mariana, prueba que no se ha de temer la muerte: porque ésta sirve para cambiar la vida temporal y caduca por otra perenne; y la disputa sobre la providencia demuestra que Dios, en la vida futura e inmortal, premiará ciertamente la virtud.

Para terminar el tratado, el Autor estudia, en el libro III, que es enteramente teológico, la vida bienaventurada: porque la consideración de ella destruirá o disminuirá, al menos, las molestias todas de la muerte, y aun las mudará en gozo.

No podemos ahora ni expresar ni entender la excelencia de la vida bienaventurada. Por lo que hace al lugar donde ella se desenvuelve, a los compañeros que la gozan y a las delicias y dulzuras que la acompañan, es verdaderamente inenarrable. Todas las molestias y dificultades que traiga la práctica de la virtud han de sobrellevarse por gozar de la felicidad de la bienaventuranza. La causa de estas dificultades es el pecado original, que no sólo es privación de la gracia santificante, sino también enemistad con Dios.

Si renunciamos voluntariamente a los placeres de la vida presente, de los que nos despoja la muerte, quitamos fuerzas a ésta, y hacemos que ella nos sea menos molesta y dolorosa.

Vencida la muerte vamos a gozar de la gloria, a la cual llegan los

que Dios destinó a ella por decreto idóneo anterior a la formación del orden de la naturaleza, decreto que se llama predestinación. Esta se ha explicado de dos modos: con anterioridad y con posterioridad a la previsión, por parte de Dios, de los méritos y deméritos del hombre. Como jesuíta, Mariana se inclina a admitir la predestinación posterior a la previsión de los méritos.

En el hombre hay dos géneros de acciones: unas naturales, provenientes de la naturaleza y del todo adecuadas con ella, como el conocer, ver, etc.; y otras sobrenaturaleza, que exceden a las fuerzas propias del hombre, y son las conducentes a la justificación y a la bienaventuranza sobrenatural. Para unas y otras acciones necesita el hombre el auxilio divino, pero le necesita especialmente para las segundas. Este auxilio divino es la gracia; la cúal, aunque en sí es una, puede dividirse, según realice distintos oficios, en preveniente, concomitante, sobreexcitante, suficiente, eficaz... La gracia suficiente y la eficaz las explica Mariana con arreglo a las doctrinas peculiares de la escuela jesuítica: «videtur sufficientem gratiam hoc solo ab efficaci differre, quod ad priorem gratiam liber consensus voluntatis accedat, ipsamque adeo sufficientem reddi efficacem, quoniam effectui iungitur» (33).

Termina Mariana este libro examinando el bien que por sí mismo puede practicar el hombre; y exhortando: a no llorar a los muertos, que cambian esta vida miserable por otra feliz y bienaventurada; a la práctica de las virtudes propias del trance de la muerte; y al ejercicio continuo de las virtudes cristianas, pues, de suyo, la muerte sólo es reflejo de la vida.

El tratado «De rege».

Ioannis Marianae Hispani, e Soc. Iesu. De Rege et Regis Institutione Libri III. Ad Philippum III Hispaniae Regem Catholicum. Anno 1599... Toleti, Apud Petrum Rodericum typo. Regium (34).

Han publicado versiones castellanas de esta obra la *Biblioteca de jurisprudencia y legislación*, en 1845, y la *Biblioteca de autores españoles*, en 1854, en el segundo de los tomos dedicados a las *Obras del Padre Juan de Mariana*.

(33) Libro III, cap. VIII, pág. 435, col. 2.ª, E. Ed. cit.

(34) Tengo sobre la mesa dos ejemplares de esta primera edición, pertenecientes a la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signaturas; R-III-7-13 y R-III-7-33.

Escribió Mariana este tratado por indicación de su paisano Don García de Loaysa Girón, quien, sucesivamente, fué capellán de Don Felipe II, ayo de Don Felipe III y Arzobispo de Toledo.

Dió esta obra ocasión a acontecimientos ruidosísimos. Al estudiar, en el capítulo VI del libro I, si es lícito resistir y matar al tirano, habla Mariana, poniendo un ejemplo, del atentado de Fray Jacobo Clement contra el Rey Enrique III de Francia, hecho acaecido el 1 de agosto de 1589; y, después de exponer las razones de los que aprueban y las de los que combaten este acto, asegura: que Jacobo Clement se hizo muy célebre con la muerte del Rey; que con una muerte (la de Enrique III) se vengó otra (la del Duque de Guisa, asesinado poco antes por el Rey francés); que con la sangre del Monarca se honró la memoria del Magnate, pérfidamente asesinado; y luego escribe textualmente: «Sic Clemens periit, aeternum Galliae decus, ut plerisque visum est» (35). Cierto es que tomada esta frase en sentido estricto y propio, sólo dice que Jacobo Clement era gloria inmortal de Francia a juicio de muchos, de los más; pero nada indica que Mariana compartiera esta opinión. No obstante, la frase, en relación con el tono general del capítulo, podía dar ocasión a que, sobre todo en Francia, se la interpretara en otro sentido, y se pensase que con ella Mariana se convertía en apologista del asesino de Enrique III, llamando a Jacobo Clement gloria inmortal de Francia.

Los jesuítas franceses advirtieron el peligro; y, al instante, avisaron de él al Padre Claudio Aquaviva, Prepósito General de la Compañía de Jesús por aquellas fechas. Este ordenó a Mariana que en las ediciones sucesivas suprimiera la frase consabida, que había levantado tal revuelo; y, por el instante, quedó conjurada la tormenta.

Pero Enrique IV de Francia cayó asesinado por Ravaillac (1610); y algunos atribuyeron a los jesuítas el haber inducido al regicida a la perpetración del crimen, aduciendo como prueba las famosas palabras del tratado *De rege*.

No bastó que Ravaillac, interrogado sobre el particular, manifestara que ni de nombre conocía a Mariana ni al tratado *De rege;* y el Parlamento de París, por decreto del 11 de julio de 1610, condenó al libro del Jesuíta de Talavera de la Reina a ser quemado como obra sediciosa.

Estos sucesos son los que han dado celebridad al tratado *De rege*. Si se prescinde de ellos, que al fin son extrínsecos al libro, y se

---

(35) Página 69. Ed. cit.

atiende sólo a la doctrina que éste desarrolla, seguramente que no hubiera sido tan famoso como lo es. Sin embargo, me parece exageradísimo el juicio de Pfandl sobre la importancia histórica de esta obra de Mariana: «alcanzó, dice, en el dominio de la política y de la ciencia del Estado una importancia semejante a la del *Quijote* en la literatura de entretenimiento» (36). No obstante, creo que se puede decir exactamente con Pablo Janet que: «Le *De Rege* est néanmoins un des ouvrages les plus intéressants du XVI[e] siècle, si non pour le fond, qui n'a pas une grande originalité, au moins pour la forme, qui est élégante et savante» (37).

Dividió Mariana esta obra en tres libros: el primero *De rege*, y los otros dos *De regis institutione*, esto es, de la educación del que ha de reinar. La parte fundamental y más importante del tratado, y también la que tiene alguna mayor novedad y que fué la que produjo el estrépito consabido, es la primera; las otras dos son una buena exposición de la doctrina racional y cristiana, muy conforme con la tradición española, sobre la recta formación del príncipe en cuanto hombre y en cuanto soberano, para procurar así que resplandezcan en él todo género de virtudes y sepa conducir a la nación a la felicidad y a la dicha.

Esta segunda parte, libros II y III, es uno de tantos ensayos, muy estimables, por cierto, pero harto frecuentes en la España de los siglos XVI y XVII, sobre la buena educación del príncipe, análogo a los tratados que sobre el mismo tema compusieron Sebastián Fox Morcillo y Juan Ginés de Sepúlveda (38); el obispo lusitano Don Jerónimo Osorio (*De regis institutione et disciplina, libri VIII* (1574); los jesuítas Pedro de Ribadeneira (*Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para conservar y gobernar sus estados*, 1595) y Juan de Torres (*Philosophia moral de príncipes, para su buena crianza y gobierno, y para personas de todos estados*, 1596); el agustino Fray Juan Márquez (el *Gobernador cristiano deducido de las vidas de Moysés y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, 1612)... Por esto me fijaré únicamente en el contenido del libro I, el tratado propiamente *De rege* (39). La doctrina que expone Mariana en esta parte de su obra es la siguiente:

---

(36) *Historia de la literatura nacional española en la Edad de oro*, VI-3, pág. 226, versión castellana de Don Jorge Rubió, Barcelona, 1933.

(37) *Histoire de la science politique*, t. II, París, 1872, lib. III, cap. IV, página 213.

(38) De ambas obras he hablado anteriormente; t. I, págs. 591 a 593 y t. II, págs. 18 a 20, respectivamente.

(39) Al hablar en el cap. VIII del lib. II de la instrucción del príncipe

El hombre es sér naturalmente sociable: porque nace desnudo y débil, y necesita siempre de la cooperación y el auxilio de los demás hombres. La autoridad regia, esto es, lo que hoy llamamos soberanía, brota necesariamente de la sociedad como propiedad natural de la misma: porque es elemento indispensable a la comunidad, para que ésta exista y logre su perfección y su fin.

De las distintas formas de gobierno: monarquía, aristocracia y república, de suyo es preferible la monarquía, porque es más apta que las otras para conseguir la paz y el orden en la sociedad.

El monarca debe estar asesorado por el consejo de los ciudadanos de mayor saber y virtud, de tal suerte que el rey administre y gobierne oyendo el parecer de estos consejeros. Así se evitarán los peligros de la tiranía, y se tendrán los auxilios y las luces convenientes.

Tanto el sistema electivo como el hereditario aplicados a la monarquía, tienen desventajas; pero, ponderadas unas y otras, son menores las del segundo sistema que las del primero: porque en el sistema hereditario es más fácil que en el electivo el mantenimiento de la paz pública y social. Es, pues, preferible la monarquía hereditaria a la electiva.

El orden de sucesión a la corona entre los hijos y descendientes del monarca no conviene que quede al arbitrio de éste, sino que le fijen las leyes, para evitar así discordias y contiendas. Las leyes que marcan el orden de sucesión a la corona no pueden ser variadas lícitamente sin consultar primero la voluntad del pueblo.

Así como un buen rey preside la república, cual el padre la familia, buscando siempre y en todo la felicidad de la sociedad y de los súbditos, así el tirano, que posee la suprema magistratura merced al dinero o a la fuerza, o que, si la tiene recibida de modo legítimo, la emplea mirándose a sí solo, busca, no el bien público, sino la satisfacción de sus vicios y placeres. Al principio se muestra apacible y llano, para adquirir fácilmente riquezas y poderío; mas después persigue y humilla injustamente a todos, y de modo especial a los más poderosos y virtuosos: agobia con impuestos y tributos injustos a los ciudadanos; realiza obras a fuerza de sudores y trabajos de los súbditos; impide las reuniones públicas; quita la facultad de platicar sobre las cosas de la república; priva hasta del derecho de quejarse;

---

recomienda Mariana el estudio de la Dialéctica, indicando la importancia y utilidad de esta disciplina. Todo esto lo hace Mariana brevemente y sin nota alguna original. No es, pues, necesario que nos detengamos en exponer sus enseñanzas.

y, como desconfía de todos sus súbditos, se rodea de extraños y se ampara con la fuerza de ejércitos y soldados mercenarios; no cuida de impedir los robos, sino que él mismo despoja a los ciudadanos de sus respectivos bienes, para hacerse dueño y señor de las fortunas de todos.

Al llegar a este punto (capítulo VI del libro I) Mariana expone el caso de Enrique III de Francia, muerto por Jacobo Clement; y, después de indicar las razones en que se fundan, tanto los que defienden que cualquiera particular puede matar al tirano, como los que impugnan esta doctrina, concretando su propio parecer, defiende que, como sostienen todos los teólogos y filósofos, al príncipe que sin derecho alguno y sólo por la fuerza y por las armas ejerce la autoridad sin el consentimiento de los ciudadanos, y, por añadidura, oprime a la sociedad con todo género de males, y es, por consiguiente, enemigo público, cualquiera puede quitarle el trono y la vida: «vita et principatu spoliari posse» (40). Si el tirano es príncipe por título legítimo, pero tiraniza en cuanto al régimen, es decir, si es tirano de hecho, aunque no de derecho, deben tolerarse sus vicios mientras no desprecie públicamente las leyes de la honestidad y la justicia: pues los males que se siguen a la sociedad de variar fácilmente de príncipe son muy grandes. Mas si el rey atropella la república, roba las fortunas, desprecia las leyes y hasta la religión, entonces no se debe tolerar más; débese considerar sosegadamente la entidad de las causas que existen para desposeer al rey de su autoridad, a fin de no incurrir en mal mayor que el que se trata de evitar, deliberando al efecto en reuniones numerosas sobre el partido que convenga tomar; y, siguiendo el parecer unánime de la sociedad, se debe proceder gradualmente: primero se amonestará al príncipe para que se enmiende. Si no lo hace y no hay esperanza de corrección, después de pronunciar contra él la sentencia correspondiente, se le puede negar la obediencia. Como todo esto traerá, seguramente, la guerra en la república, se le han de explicar al pueblo las razones que existen para defenderse del príncipe como de verdadero tirano. Luego se facilitarán armas y se marcarán tributos, para emplearlo todo en defensa de la nación. Si ni aun así se consigue lo que se intenta, entonces «eodem defensionis jure ac vero potiori auctoritate et propria [esto es, de la república] Principem publicum hostem declaratum ferro perimere» (41). Esta facultad de matar al tirano en las circunstancias dichas corres-

(40) Página 75. Ed. cit.
(41) Página 76. Ed. cit.

ponde a cualquiera particular, pues se trata de un malhechor declarado tirano y sentenciado como criminal público por la autoridad legítima de la sociedad. Cuando no haya facultad para reunirse la república en un cuerpo y deliberar sobre los medios adecuados para rechazar la tiranía, y el tirano siga oprimiendo a la sociedad y perpetrando crímenes y delitos, entonces Mariana no cree se pueda calificar de injusto a quien, secundando los deseos de todos, y para librar a la sociedad de un enemigo formidable y mortal, intente quitar la vida al tirano, «haud quaquam inique eum fecisse existimabo» (42); porque, en este caso, quien matara al tirano obraría, no con autoridad privada, sino como ejecutor de la sentencia dictada tácita e implícitamente, al menos, por la autoridad suprema de todo el cuerpo social.

En resumen: se debe intentar, por todos los medios posibles, corregir al tirano; mas si esto no se logra y el bienestar público y la misma religión se hallan en inminente peligro, ¿quién no verá que es lícito sacudir el yugo de la tiranía por medio de la justicia, de las leyes y hasta de las armas?

Sin embargo, no es lícito matar al tirano con veneno de modo que, tomándole, él mismo se dé la muerte: porque esto es contra la naturaleza, y vituperado por la conciencia de todos los hombres. Lícitamente se podrá, en las circunstancias expuestas, utilizar el veneno para matar al tirano siempre que no se le haga a éste coadyuvar directamente a su propia muerte, sino que se disponga el veneno de suerte que aplicado exteriormente por los vestidos, muebles, etc., consiga privar de la vida al tirano.

En todos los asuntos que la costumbre o las leyes fundamentales de la sociedad dejan al prudente arbitrio del príncipe, como el hacer la guerra, nombrar magistrados, administrar justicia, etc., el poder regio es superior al de toda la nación; pero en otros negocios, los fundamentales y más importantes para la vida social y pública, como la imposición de tributos, la variación de las reglas de sucesión a la corona, etc., esto es, en aquello que especialmente se ha reservado para sí la sociedad, la potestad regia es inferior a la de la nación; y ésta posee facultad para reprimir y oponerse al príncipe que degenere en tirano.

El monarca está obligado a observar las leyes que proceden de un legislador superior a él: el DerechoNatural y las leyes fundamentales de la nación; pero no está sujeto a la observancia de las leyes

(42) Página 77. Ed. cit.

que proceden de su propia autoridad, máxime aquellas que, como las suntuarias, son incompatibles con la dignidad regia. El rey está obligado también a dejar a la autoridad de la Iglesia Católica el régimen de cuanto atañe a la Religión; y debe respetar siempre los derechos y los bienes de la Iglesia y de los clérigos, en el orden real y de las cosas, y en el personal y de los individuos.

IV. Valor de la Filosofía de Mariana.

Fué el Padre Juan de Mariana un verdadero polígrafo. Como historiador, y según dijo Fray Benito Jerónimo Feijóo: «hace clase aparte respecto de todos los demás hitsoriadores de España por haber abarcado la Historia General de la Nación. Hace también clase aparte respecto de los historiadores generales de otras naciones. Su soberano juicio e inviolable integridad le constituyen en otra esfera superior. Por él se dijo que España tiene un historiador, Italia medio, Francia y las demás naciones ninguno» (43). Como economista, Mariana merece un puesto entre los grandes cultivadores que ha tenido en el mundo entero la ciencia de la riqueza, aunque sólo sea por el estudio magistral que realizó, en los albores del siglo XVII, de lo que hoy se llama *inflación* de la moneda, denunciando los vicios de este sistema y anunciando los perniciosos efectos que de él se siguen por fuerza, como lo han sentido tantas naciones de nuestra época. Como filósofo, Don Gumersindo Laverde asegura que Mariana es «respetable también en calidad de metafísico» (44). Como escritor latino, Menéndez y Pelayo afirma que Mariana manejó la pluma «en forma tal, que al mismo Cicerón diera envidia» (45). Como prosista castellano, a juicio de Capmany, Mariana, si bien «nada tienen de original sus locuciones... hay gran propiedad y fuerza en su dicción. No enriqueció nuestro idioma...; pero supo vestirle con acierto y singular señorío de todo el lustre y majestad que le prestaba entonces la lengua castellana» (46)... «Consumado teólogo, latinista perfecto, profundo conocedor del

(43) *Glorias de España*, §. XVI, núm. 51, pág. 434, t. IV del *Teatro crítico universal*, Madrid, 1777.

(44) *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura e Instrucción pública españolas*, Lugo, 1868. *La Filosofía Española*, pág. 342.

(45) *De las vicisitudes de la Filosofía Platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, 1918, pág. 84.

(46) *Teatro histórico crítico de la elocuencia española*, t. IV, Madrid, 1788, cap. V, págs. 277 y 278.

griego y de las lenguas orientales, literato brillante, estimable economista, político de elevada previsión», según escribe Balmes (47). ¿No merece ser llamado polígrafo y gran polígrafo?

Como filósofo, Mariana tiene defectos, que la justicia obliga a subrayar.

A veces no explica ni se detiene precisamente en lo más importante del argumento. Por ejemplo: en el capítulo IV del libro II *De morte et inmortalitate* dice que el hecho de que contradigamos los malos impulsos y deseos de la carne es prueba de la inmortalidad de nuestra alma. Pero y esto, ¿por qué? No obstante ser la clave de todo el raciocinio, y a pesar de que no es cosa evidente *per se*, ni muchísimo menos, Mariana ni lo indica siquiera.

Otras pruebas están expuestas con muy poco vigor apodíctico, mucho menos de lo que los raciocinios dan de sí. Esto ocurre, v. g., con las pruebas de la existencia de Dios y de la sabiduría divina que presenta en el libro II *De morte et inmortalitate.*

No se ve, ni Mariana trata siquiera de justificarlo, la conexión de algunas cuestiones que incluye en este mismo tratado. Por ejemplo: ¿por qué tratar de la predestinación y de la gracia cuando se escribe de la muerte y de la inmortalidad del hombre? La conexión no es ni muy inmediata ni muy clara, aunque estas verdades se relacionen entre sí, como ocurre con todas las pertenecientes al credo católico.

La forma dialogada, que Mariana dió al tratado *De morte et inmortalitate*, aunque literariamente sea tan perfecta que, a juicio de Menéndez y Pelayo, parece «un eco cristiano del *Phedon*» platónico (48), no es la más adecuada para exponer con rigor científico ideas filosóficas.

Pero, en cambio de estas máculas, en los libros filosóficos de Mariana hay multitud de grandes éxitos y excelencias.

La erudición que revela el tratado *De morte et inmortalitate*, por ejemplo, sobre todo respecto a autores clásicos, es enorme. Los tres libros del estudio están llenos de versos de Homero, Píndaro, Eurípides, Hesiodo, Anacreonte, Horacio, Virgilio, Lucrecio, Lucano...; y de textos de filósofos: Sócrates, Platón, Aristóteles, Pitágoras, Plutarco, Anaxágoras, Zenón, Plinio, Marco Tulio, Séneca... De los teólogos cristianos, el tratado susodicho cita, sobre todo, a San

---

(47) Biografía de *Mariana* por Balmes, pág. 78 del vol. XII de las *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes*, Barcelona, 1925.

(48) *De las visicitudes de la Filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*, pág. 83. Ed. cit.

Agustín, y alguna que otra vez, aunque no muchas, a Santo Tomás de Aquino y otros doctores escolásticos.

Las ideas y doctrinas están expuestas en los libros filosóficos de Mariana, por lo general, con bastante orden y claridad, según el método escolástico, salvo la forma dialogada, y en prosa muy amena. Leer a Mariana es un verdadero deleite. Son aplicables a los tratados filosóficos de Mariana los elogios que el Deán Carvajal tributaba al Jesuíta talaverano, segun éste dice en el prefacio de su obra *De morte et inmortalitate:* «Neque erit nobis molestum de vitae exitu re tum familiari, tum necessaria audire te praesertim disceptatore, qui verborum elegantia, accommodatis sententiis et exemplis soles demulcere aures, ex trivialibus facere eximia» (49).

En cuanto a la doctrina filosófica, el Jesuíta de Talavera de la Reina es un escolástico, y nada más. No hay, pues, en Mariana gran mérito en punto a originalidad de ideas. En ciertos detalles el Autor del tratado *De morte et inmortalitate* plantea y resuelve cuestiones nuevas, como, en el tratado *De rege,* las de si es lícito matar al tirano y si el rey es superior a toda la república.

La novedad mayor de la doctrina filosófica de Mariana está en sus famosas enseñanzas sobre la resistencia a la tiranía. En esta materia nuestro Autor penetra y llega hasta donde no lo habían hecho los que antes que él habían estudiado esta cuestión. Cuando la tiranía es un hecho, y la sociedad, oprimida por el tirano, no tiene medios eficaces para contrarrestarle y librarse de los males sin número que él produce, ¿será lícito a cualquiera de los ciudadanos, injustamente vejados, ejecutar la sentencia que contra el tirano tiene dictada, si no explícitamente, de modo implícito, pero cierto, la sociedad toda? Los escolásticos anteriores a Mariana no habían planteado esta cuestión; y, colocados en la hipótesis que ella establece, hubieran dicho, seguramente, que debía dejarse a la Providencia Divina que remediara los grandes males que entonces causaba la tiranía. Fué, pues, algo evidentemente original en Mariana el presentar esta cuestión, y, aun más el resolverla afirmando que no veía motivo bastante para calificar de criminal y asesino a quien en tales circunstancias matare al tirano. Aunque Mariana no hubiera escrito otras páginas que las que en el tratado *De rege* dedica a estudiar el problema de la resistencia al tirano, su nombre merecería pasar a la

---

(49) Página 361, col. 2.ª B. y C. Ed. cit.

Historia de la Filosofía Política nimbado con la aureola de los pensadores originales.

En resumen: de los dos tratados filosóficos de Mariana, puede decirse: de los discursos y diálogos *De morte et inmortalitate*, que, si bien es cierto que no llegan a la perfección de *Los nombres de Cristo*, son dignos de figurar junto al libro inmortal de Fray Luis; y del tratado *De rege*, que, como escribió su primer censor, el filósofo mercedario Fray Pedro de Oña, si Mariana no tuviera otras obras que le hicieran célebre, le bastaría para serlo este libro elegante, grave, erudito y bastante para demostrar el buen juicio y el talento de su Autor (50).

---

(50) «Disertum plane et eruditum virum Ioannem Marianam esse, ut alia desint, tres libri satis indicant quos *De Rege et Regis institutione* confecit elegantes et graves» (Esta censura va en la página siguiente a la portada del ibro, aunque sin numeración, en la primera edición de la obra: Toledo, 1599).

CAPÍTULO IX.

OTROS ESCOLÁSTICOS JESUÍTAS.

En el orden cultural, como en otros muchos, ofrece la Compañía de Jesús un ejemplo valiosísimo de la actividad que caracterizaba a la España del siglo XVI. Iniciada la vida religiosa de la Compañía el 15 de agosto de 1534 con el voto que emitieron en la capilla de San Dionisio de Montmartre en París San Ignacio de Loyola y sus seis primeros compañeros: San Francisco Javier, el Beato Pedro Fabro, Diego Laynez, Alonso Salmerón, Simón Rodríguez de Acevedo y Nicolás Alfonso de Bobadilla, a pesar de que hasta el 19 de octubre de 1539, en que el jesuíta guipuzcoano Diego de Araoz desembarcó en Barcelona, ningún miembro de la Compañía de Jesús después de serlo, había estado en España, el desarrollo que la Orden ignaciana adquirió entre nosotros en los sesenta últimos años del siglo XVI fué sorprendente, y confirma lo que de la Compañía de Jesús escribe Balmes: «que a los pocos años de su existencia había tomado ya tanto incremento, que se presentaba con las formas de un coloso y desplegaba las fuerzas de un gigante» (1).

Desde el año 1544, en que se abrió en Valencia el primer colegio hispano de la Compañía de Jesús, fueron creciendo asombrosamente las casas de estudios jesuíticos en el suelo español; y adquirieron tal crédito y renombre que, al siglo de existir en España la Compañía de Jesús, en el año 1650, decía Don Alonso Núñez de Castro, Cronista general de estos Reinos, que los hijos del «gran Patriarca Ignacio... llenaron todas las esferas de la ciencia, sin que aya alguna extrangera

(1) *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, cap. XLVI, pág. 145, vol. VII de las *Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes*, Barcelona, 1925.

a sus estudios, insondable a sus desvelos» (2); y muchos años antes, «al publicarse en 1613, la *Novela y coloquio que pasó entre Cipión y Berganza, perros del Hospital de la Resurrección, que está en la ciudad de Valladolid, fuera de la Puerta del campo, a quien comúnmente llaman los perros de mahudes*, pone Cervantes cursando en el Estudio de la Compañía de Jesús a los dos hijos del mercader sevillano, y eso que «es costumbre y condición de los mercaderes de Sevilla, y aun de las otras ciudades, mostrar su autoridad y riqueza, no en sus personas, sino en las de sus hijos» (3); y, por añadidura, el glorioso Príncipe de los ingenios hace el más caluroso elogio de la instrucción proporcionada por los jesuítas. Para Cervantes pocos llegan a los jesuítas como guiadores y adalides del camino del cielo; y los padres de la Compañía son espejos donde se mira la honestidad, la católica doctrina, la singular prudencia y la humildad profunda, y enseñaban a sus alumnos con la destreza del maestro y educador más consumado.

Según la parte IV de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, que San Ignacio de Loyola dedicó íntegramente a regular los estudios, entre las disciplinas a que debe dedicarse el jesuíta como medios para llegar al completo dominio de la Teología, fin principal de la formación científica de los hijos de Loyola, están la Lógica, la Física o Filosofía Natural, la Metafísica y la Filosofía Moral; y, siguiendo el uso entonces universal, el Santo guipuzcoano recomienda a los suyos que para el estudio de la Filosofía utilicen los libros de Aristóteles, del mismo modo que propone a Santo Tomás de Aquino para preceptor de la Teología Escolástica (cap. XIV, números 1.° y 4.°). No es, pues, de extrañar con estos datos a la vista, que durante el siglo XVI hubiera muchos y grandes filósofos jesuítas en España; y que preferentemente siguieran la dirección peripatético-tomista.

Además de los claros varones jesuítas estudiados en los capítulos precedentes, hemos de consignar los nombres de otros religiosos de la Compañía de Jesús que vivieron en esta misma décimasexta centuria y que fueron muy beneméritos para la Filosofía Española.

Algunos de los jesuítas a que me refiero no escribieron ex profeso de Filosofía; pero en obras y trabajos de otra índole expusieron acertadísimamente doctrinas filosóficas, cual: DIEGO LAYNEZ, segundo Pre-

---

(2) *Seneca impugnado de Seneca en questiones políticas i morales*, Madrid, 1650. Questión, I, § VIII, fol. 6 r.

(3) Página 304 de la edición crítica de *El Casamiento engañoso y el Coloquio de los perros*, con introducción y notas de Don Agustín González de Amezúa y Mayo, Madrid, 1912.

pósito general de la Compañía de Jesús (4), y ALFONSO SALMERÓN, profesor de Filosofía y Teología en París, y lumbreras ambos de las más esplendorosas del Concilio Tridentino; JUAN DE MALDONADO, escriturario y teólogo de tal sabiduría «qualem vix alium nostra aetate tulit Hispania», según escribe Mariana (5); y DIEGO RUIZ DE MONTOYA, insigne escrutador de las operaciones divinas y organizador de la Teología Positiva, aunque por la época en que floreció este último, más que al siglo XVI, corresponde al XVII.

Otros de estos jesuítas, aunque escribieron de Filosofía, no han logrado que sus obras se hayan impreso, como acontece: al Doctor vitoriano MARTÍN DE OLABE, quien, según refiere su coetáneo el P. Juan Alonso de Polanco, en la *Vita Ignatii Loiolae et vera Societatis Iesu historia*, escribió por encargo de San Ignacio un tratado de Filosofía para uso privado de los estudiantes jesuítas, libro que no sólo no se ha impreso, sino que parece haberse perdido (6); al célebre catequista DIEGO DE LEDESMA, autor de varios tratados teológicos y gramaticales, y, principalmente, para nuestro intento, de dos filosóficos, uno de Dialéctica y otro de Filosofía Moral; a GASPAR FERNÁNDEZ, compañero de San Francisco de Borja, escritor de un tratado *De Dialectica* y otro *De inmortalitate animae*, y de tal saber que el Doctor navarro Don Martín de Azpilicueta, en el prefacio del famosísimo *Manuale*, le llama varón eruditísimo; al abulense CRISTÓBAL DE LOS COBOS, autor de los *Commentaria in libros Aristotelis de coelo et mundo et alios Phisicae et Metaphisicae*, que se guardan manuscritos en la Biblioteca Universitaria Salmantina; a JUAN DE MONTEMAYOR, que escribió unas explicaciones *in Logicam Aristotelicam* y un *Tractatus de anima*, que también se hallan manuscritos en la misma Biblioteca; y a JUAN DE SALAS, que redactó unos *Commentaria in libros metheorum*, manuscritos igualmente y conservados en la citada Biblioteca.

Otros de estos jesuítas, aunque publicaron libros filosóficos y vivieron en parte del siglo XVI, por la época en que florecieron deben ser considerados como escritores el siglo XVII, cual:

ANTONIO RUBIO, profesor de Filosofía durante muchos años en Nueva España y autor de un curso de Filosofía casi completo, basado

(4) Vid. la obra *El P. Diego Laynez* por Don Andrés Martínez de Azagra y Beladiez, Madrid, 1933.

(5) *De morte et inmortalitate*, lib. III, cap. II, pág. 423, col. 1.ª de la primera edición de los *Tractatus VII*, Colonia, 1609.

(6) Véase el n.º 6 del cap. V de la 2.ª parte de la biografía *El Doctor Martín de Olabe* por el P. José Malaxechevarría, S. J., Roma, 1940, pág. 215.

en comentarios y cuestiones sobre los libros aristotélicos: *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate agitari solitis in duas partes distributi*, que imprimió en Alcalá Justo Sánchez Crespo en 1603, y que compendiados y examinados por siete catedráticos de las Facultades de Teología, Medicina y Artes de la Universidad Complutense, y en vista del informe que todos ellos emitieron, mereció que el Claustro de la Universidad susodicha acordara unánimemente que se leyera como texto en las cátedras de Artes, y que más tarde, suscitadas dificultades para el cumplimiento de este acuerdo, obligó a ello una Real Provisión del 29 de octubre de 1605; *Commentarii in octo libros Aristotelis de physico auditu, una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate agitari solitis* impresos en Madrid, por Luis Sánchez, en 1605; *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae Philosophorum Principis de anima, una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate in scholis agitari solitis*, editados en Alcalá, por Andrés Sánchez de Ezpeleta, en 1611; *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de coelo et mundo, una cum dubiis et quaestionibus in schola agitari solitis*, impresos en Madrid, por Andrés Grande, en 1615; *Commentarri in libros Aristotelis Stagiritae de ortu et interitu rerum naturalium, seu de generatione et corruptione earum. Una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate in schola agitari solitis.*

PEDRO HURTADO DE MENDOZA, profesor de Teología en Salamanca, quien asimismo compuso otro curso completo de Filosofía: *Universa Philosophia a R. P. Petro Hurtado de Mendoza, Valmasedano e Societate Jesu, apud fidei quaestitores censore, et in Salmanticensi Accademia Sanctae Theologiae Professore, in unum corpus redacta*, que vió la luz pública en el año 1624, impreso por el lugdunense Luis Prost.

. . . .

SECCIÓN CUARTA.

ESCOLÁSTICOS FRANCISCANOS.

CAPÍTULO I.

FRAY ALONSO DE CASTRO.

I. Noticia biográfica.

Fray Alonso de Castro (1) nació en Zamora en el año 1495. En 1510 vistió el hábito franciscano en el Convento de Salamanca. Estudió Teología en la Universidad de Alcalá.

Una vez formado intelectualmente se dedicó de lleno a las dos ocupaciones en que invirtió el resto de su vida: el estudio y enseñanza de la Teología, y la predicación. Explicó Teología durante treinta años en el Convento franciscano de Salamanca cuando sus cátedras eran ocupadas por los tres más ilustres escolásticos que tuvo en España la Orden Seráfica durante el siglo XVI: Fray Andrés de Vega, Fray Luis de Carbajal y nuestro Fray Alonso de Castro. Como predicador de la divina palabra en España, en Flandes y en Inglaterra, logró Fray Alonso gran crédito; y mereció ser loado calurosamente por el Doctor Gallo, catedrático salmantino, Andrés Rosende, Juan Vaseo, Don Martín de Azpilcueta... En la Orden franciscana fué el Padre Castro guardián, definidor y custodio de la Provincia de Santiago, aunque esto último no es del todo indiscutible.

Los reyes españoles, conocedores de los talentos y virtudes del Fraile zamorano, se valieron de éste para asuntos importantísimos.

---

(1) Para la biografía y la bibliografía de Fray Alonso de Castro, véanse: el Prefacio *De vita, scriptis et rebus gestis Alfonsi a Castro* de la edición completa de las obras de este, de que hablaré después; la monografía *Alfonso de Castro y la ciencia penal* de Don Eloy Bullón y Fernández, Madrid, 1900; Don Nicolás Antonio en las págs. 16 y 17 del t. I, Madrid, 1783 de su *Bibliotheca hispana nova;* Fray Lucas Wading en sus *Scriptores Ordinis Minorum,* Roma, 1650; etc.

Algunos, como Andrés Escoto y el P. Wadigno, dicen que Fray Alonso fué conf esor de Don Carlos V. Es indudable que acompañó a Flandes a Don Felipe II como consejero y predicador. En 1545 el Rey Prudente, que a la sazón era príncipe heredero del trono español, envió a Fray Alonso al Concilio de Trento como teólogo de España. En esta famosa asamblea intervino con mucho lucimiento el Padre Castro en la materia de las sesiones tercera y cuarta: los libros canónicos y las tradiciones divinas y apostólicas.

Al morir, en 1557, el Cardenal Don Juan de Toledo, dejando vacante la sede metropolitana de Santiago de Compostela, Don Felipe II propuso para ella a Fray Alonso de Castro, quien, a la sazón, se hallaba en Flandes; mas antes de que fuera consagrado murió en Bruselas en febrero de 1558, siendo enterrado su cadáver en el Convento franciscano de la capital de Bélgica.

II. Nota bibliográfica.

Las obras publicadas por Fray Alonso de Castro (2), todas ellas de índole teológica, pueden clasificarse en tres grupos: exegéticas, apologéticas y jurídicas.

Obras exegéticas son: veinticinco breves homilías sobre los versículos del salmo cincuenta: *Miserere mei Deus*, predicadas en Salamanca, y que, dedicadas al Rey Don Juan III de Portugal, imprimió la tipografía salmantina de Juan de Junta en 1537; y otras veinticuatro homilías sobre los versículos del salmo treinta y uno: *Beati quorum remissae sunt iniquitates*, predicadas en el convento franciscano de Salamanca y que, dedicadas al Infante Don Enrique de Portugal, Arzobispo de Braga e Inquisidor general, imprimió el tipógrafo salmantino Pedro de Castro en 1540.

Elías Du-Pin asegura que el Padre Castro compuso igualmente unos comentarios sobre los doce profetas menores, y que esta obra se imprimió en Maguncia en el año 1577; pero yo no he logrado ver tal libro.

La obra apologética de Fray Alonso, aparte de un tratado contra los sortilegios y de un escrito vindicando la validez del matrimonio

(2) Para el estudio de los libros de Fray Alonso de Castro utilizo la edición de sus obras completas que imprimió, en dos infolios, Blas Román, de Madrid, en 1773. Utilizo los ejemplares de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo. Signatura: L-16-348 y 349.

de Doña Catalina de Aragón con el Rey Enrique VIII de Inglaterra, trabajo que yo desconozco, es la contenida en el colosal tratado ADVERSUS OMNES HAERESES, LIBRI QUATUORDECIM, que salió a luz en 1534, de la imprenta de Ascensio en París.

Este tratado va dividido en dos partes. La primera, comprendida en el libro I, estudia en general la herejía: concepto de la herejía; y, en cuanto son algo conexo con el concepto de la herejía, las Sagradas Escrituras, las tradiciones apostólicas, los concilios, las decisiones de los papas y algunas causas de donde proviene la herejía, a saber: la soberbia, la ambición, la iniquidad, los pecados de los maestros, la lectura asidua de libros profanos y el celo injusto e indiscreto. La segunda parte del tratado, los libros II al XIV, considera en particular las diversas herejías que se pueden distinguir, estudiándolas, al efecto, según el orden alfabético de las materias sobre que versan tales herejías. En este estudio, el Teólogo zamorano expone primeramente en qué consisten dichas herejías y quienes las han sostenido; y luego refuta teológicamente esos errores, haciendo ver que son contrarios a la verdadera fe de Jesucristo.

Los libros de este tratado están escritos con un criterio y desde un punto de vista enteramente teológicos. Por esto, aunque varias de las cuestiones que consideran son filosóficas, no pueden llamarse filosóficos los párrafos que Fray Alonso dedica a estas materias: porque no estudia las cuestiones a la sola luz de la razón natural, sino de la fe revelada. Así, por ejemplo, escribiendo, al final del libro III, de las herejías acerca de los brutos, después de exponer que Filastro atribuye a los gnósticos y a los maniqueos la afirmación de que las bestias son iguales al hombre, aunque ni San Agustín ni San Ireneo asignan estos errores a los herejes susodichos, demuestra que tal afirmación es falsa y contraria a la fe. Para ello aduce dos textos del Profeta David: uno del versículo 9 del salmo treinta y uno: «Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus»: luego, según esto, es falso que los animales tengan razón y sean iguales al hombre; y otro del salmo cuarenta y tres: «Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis»: luego si el hombre que no entiende se hace semejante a los jumentos, cosa evidente es que los animales, por carecer de razón, no son iguales al hombre.

Del mismo modo, en el libro IX, después de precisar un concepto filosófico de la libertad humana, la que se opone a la necesidad o coacción, dice que, según ella, el hombre es libre en cuanto que al obrar

puede no obrar, y al no obrar puede obrar; y demuestra la verdad de la existencia del libre albedrío en el hombre acudiendo a numerosos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Así también, para combatir, en el libro XIII, el error de Lutero: las enseñanzas de todas las ciencias especulativas se han de tener como errores, aduce las palabras de San Pablo en el versículo 7 del capítulo VII de la Epístola a los romanos: «Lex peccatum est? Absit. Sed peccatum non cognovi nisi per legem»; y luego discurre así: Como la ley nos enseña a conocer el pecado, con razón puede llamarse ciencia a la ley: luego no toda ciencia es error, porque ésta, que enseña a conocer el pecado, no lo es.

Aunque autores graves, como San Roberto Belarmino y Fleury, han censurado algunos detalles de esta obra, puede decirse que este tratado ganó la inmortalidad para Fray Alonso de Castro: porque, no obstante existir muchos libros sobre el tema de las herejías, compuestos por Filastro, San Agustín, San Epifanio, Guido de Perpiñán, Bernardo de Luxemburgo..., Fray Alonso de Castro dió al suyo novedad y firmeza suficientes para fundamentar una reputación científica. Tiene asimismo esta obra del Padre Castro el mérito de haber sido el primer tratado en el que un español escribió contra Lutero y los protestantes.

El escrito de Fray Alonso *Adverus omnes haereses* fué traducido al francés, en 1727, por Hartman; y puesto en versos castellanos por Don Andrés de Olmos, según dice Don Nicolás Antonio (3).

Las obras jurídicas del Padre Castro son las intituladas *De justa haereticorum punitione* y *De potestate legis poenalis*. De ellas escribiré en párrafos independientes y con la extensión debida, porque son el fundamento que obliga a dar a su Autor un lugar preferente en la Historia de la Filosofía Española del siglo XVI.

No incluyo en la clasificación de las obras de Fray Alonso de Castro, porque no fueron escritos que éste mandara directamente a la imprenta, algunos estudios que compuso en Trento hallándose en el Concilio como teólogo, cual uno sobre el pecado original, impreso en el tomo XII de la magna obra intitulada *Concilium Tridentinum, diariorum, actorum, epistolarum, tractatum, nova collectio* (4), editada por la *Societas Goerresiana*.

---

(3) *Bibliotheca hispana nova*, t. I, Madrid, 1783, pág. 17.
(4) Páginas 497 y siguientes. Edición de Friburgo, Herder y C.ª, 1930.

III. El tratado «De justa haereticorum punitione».

Fué impresa esta obra por vez primera en Salamanca, por Juan de Junta, en el año 1547; y está dedicada al Emperador Don Carlos V (5).

Propúsose Fray Alonso demostrar que es justo y conveniente castigar a los herejes, desarrollando este sencillísimo plan.

En el libro I estudia lo que es la herejía, y quiénes son propiamente herejes y apóstatas; y expone la conducta que ha de guardarse con los herejes y apóstatas que, reconociendo sus errores, quieran sinceramente tornarse a la verdadera fe.

En el libro II indaga qué hay que hacer con los herejes que se obstinan y pertinazmente quieren permanecer en sus errores, demostrando que es justo y necesario castigarlos. Aduce como pruebas teológicas textos de las Sagradas Escrituras y de los Santos Padres; y estas dos razones filosóficas:

Primera: Según la Ley Natural, todas las gentes y naciones castigan algunos crímenes: luego, *a pari*, también deberá castigarse en virtud de la misma Ley Natural el crimen de herejía, porque existe el mismo motivo, y aun mayor, para castigar el delito de herejía que para hacerlo respecto a cualquiera de los crímenes que penan todos los pueblos.

Segunda: La experiencia enseña que donde se castiga a los herejes se dan menos herejías: luego, para concluir con éstas, se debe castigar a los herejes.

Refuta Fray Alonso las objeciones de los que creen que no se debe castigar a los herejes; y analiza las penas con las que éstos deben ser castigados, dividiéndolas en corporales: confiscación de bienes, privación del derecho de dominio, infamia, muerte, guerra...; y espirituales: excomunión, pirvación de sepultura eclesiástica, pérdida de la jurisdicción espiritual... Concluye inquieriendo lo que debe hacer quien sabe que otro ha caído en herejía.

El libro III indaga los medios que conviene utilizar para prevenir las herejías, a saber: atajarlas y destruirlas en sus causas. Distingue éstas en causas intrínsecas al hereje: la propia malicia de la voluntad, el pecado; y causas extrínsecas al hereje: falta de predicación, mala

(5) Aunque para este estudio uso la edición de las obras completas de Castro antes citada, poseo un ejemplar del tratado *De justa haereticorum punitione*, impreso en Venecia en 1549.

predicación, negligencia de los pastores eclesiásticos, indignidad de algunos clérigos, versión de la Biblia a lenguas vulgares y lectura asidua e incauta de libros de los gentiles. A continuación el Padre Castro va exponiendo los remedios adecuados para combatir cada una de estas causas: que si ellas desaparecen no habrá herejías, pues quitada la causa desaparece el efecto.

El más original de los tres libros *De justa haereticorum punitione* es el II. De la materia de los libros I y III: qué sea la herejía y quiénes sean herejes, y de las causas y remedios de la herejía, ya había escrito Fray Alonso en el libro I de su obra *Adversus omnes haereses*, impresa, como antes dije, en 1534, trece años antes de que apareciera el tratado *De justa haereticorum punitione.*

* * *

La doctrina filosófico-jurídica que desarrolla este tratado es valiosísima, y llega a materias muy diversas. Veámoslo, exponiendo los puntos más interesantes.

En Derecho Internacional, Castro indaga muy concienzudamente cuanto atañe a la guerra. Para que ésta sea justa es necesaria autoridad, esto es, personalidad bastante, en quien la hace; y causa suficiente. Si la guerra ha de ser, también, moralmente lícita es menester, además, que quien la haga tenga recta intención y que no le esté prohibido guerrear.

La personalidad jurídica necesaria para hacer justamente la guerra es la soberanía: el no tener superior temporal a quien se pueda acudir en demanda de amparo del propio derecho o de castigo para la injuria recibida.

Las causas legítimas de la guerra pueden sintetizarse en una, que las abarca a todas: la injuria recibida. Específicamente cabe distribuirlas en diez causas, que comprenden a todas las justas: En efecto, se puede hacer la guerra: I a los idólatras pertinaces; II a los herejes también pertinaces; III a quienes impidan el logro o el uso del propio derecho; IV a los que injustamente detentan las cosas de la propiedad de otro, si éstas no pueden recuperarse de otro modo; V por defensa del soberano o de sus súbditos; VI contra los que auxilian a los enemigos declarados y directos del pueblo que guerrea; VII contra los que injurian al soberano y niegan reparación a tal ofensa; VIII contra los súbditos rebeldes; IX contra quienes impiden que sufra el condigno castigo algún hombre excelso; y X contra los

violadores de las alianzas. Para probar que todas estas son causas justas de la guerra, Fray Alonso emplea, principalmente, argumentos teológicos, citando textos y ejemplos de las Sagradas Escrituras (6).

Pero, sobre todo, el tratado *De justa haereticorum punitione* tiene importancia grandísima para el Derecho Penal.

Al hablar de las penas que deben aplicarse al hereje, el Padre Castro las clasifica tomando como criterio el sujeto a quien inmediatamente dañan, es decir, si inmediatamente recaen sobre el alma o el cuerpo del castigado, llamando a las primeras penas espirituales, y a las segundas corporales; y expone después con cuánta razón se aplican a los herejes cada una de estas penas: confiscación de bienes, privación del derecho paterno, etc., etc. Aunque los argumentos con los que principalmente demuestra Fray Alonso que estas penas son castigo justo del hereje pertenecen propiamente a la Teología: textos de la Sagrada Escritura, etc., no deja de apuntar motivos de índole natural y puramente filosófica, que indican cuáles son los principios capitales de la penología del Doctor zamorano.

Fray Alonso tiene casi siempre a la vista la eficacia ejemplar de las penas, esto es, la virtualidad de las mismas para contener al hombre dentro del deber e impedir que realice el delito, siquiera sea por no sufrir la pena. Así, por ejemplo, para demostrar que la confiscación de bienes es pena justa para castigar al hereje, además de otras razones, aduce las siguientes: Es pena justa la confiscación de bienes aplicada al hereje porque es apta para que los hombres se contengan y no caigan en la herejía para no sufrir la severidad de la pena de confiscación, esto es, porque esta pena intimida, es ejemplar. La avaricia es una de las causas que suelen hacer a los hombres caer en herejía: luego es justo que se castigue este crimen confiscando sus bienes al hereje, y atacando así la raíz del delito (7). Al demostrar que es justo quitar al hereje la autoridad sobre sus súbditos, aduce como especialísima razón la de que de este modo se evita, por medio de la pena, que el mal ejemplo del superior haga caer al inferior y súbdito en el delito de herejía: es decir, se apoya también en la ejemplaridad de la pena (8). Siempre, y respecto a toda clase de penas, considera Castro su ejemplaridad, sirviéndose de ella para demostrar la justicia de tales castigos. Bien puede afirmarse que la ejemplari-

(6) Véase el cap. XIV del lib. II.
(7) Libro II, cap. V.
(8) Libro II, cap. VIII.

dad de la pena es una de las bases de la teoría penal del Escritor franciscano.

Sin embargo, para Fray Alonso no es la ejemplaridad el único fin de la pena, ésta se impone, también, para que el delito quede castigado, y para que el criminal se enmiende y no torne a delinquir: «Respondet Philipus Decius in illo saepe citato cap. Canonum, num. 20, quod poèna non solum imponitur ad terrorem aliorum, sed etiam ut delictum puniatur. Et ego insuper addo, quod neque ob illud solum imponitur poena, sed etiam ut delicta evitetur, et ut deliquens urgente poena, resipiscat, et vitae conditionem commutet» (9).

Como estudio penal detallado y monográfico que pueda ofrecerse cual modelo, yo creo que no hay en el tratado *De justa haereticotum punitione* otro que supere al que Fray Alonso dedica a demostrar que es justa la aplicación de la pena de muerte, y de un modo especial que es justa para castigo de los herejes. Extractaré brevísimamente esta parte de la obra del Padre Castro.

Hay algunos, cual los waldenses, que dicen que no existe crimen tan grave que merezca ser castigado con la pena de muerte. Pero éste es un error que pugna con las Sagradas Escrituras, que impide la paz y la tranquilidad de la sociedad humana, y que pervierte toda honestidad.

Prueba Castro lo primero con textos de ambos Testamentos, que hacen ver: que Dios estableció la pena de muerte para algunos delitos, y que los Apóstoles aplicaron esta misma pena en alguna ocasión.

Después demuestra Fray Alonso que la pena de muerte es justa razonando así: Primero: Es justo hacer la guerra; pero es imposible guerrear sin causar la muerte: luego es justo aplicar la pena de muerte. Segundo: Es necesario, y desde luego justo, conservar el sér y la paz de la república; pero si no fuera lícito aplicar la pena de muerte, ninguna república podría subsistir: luego la pena de muerte es justa. Tercero: No ha existido pueblo alguno que no haya creído ser justa la pena de muerte para castigar ciertos crímenes más graves.

Objétase contra esta doctrina que el Decálogo prohibe matar; pero la respuesta es facilísima. El Decálogo prohibe, ciertamente, que maten las personas privadas; pero no prohibe que mate la sociedad cuando esto es necesario para castigar justamente los grandes delitos. Corrobora Fray Alonso esta respuesta con textos de San Jerónimo, San Agustín...

(9) Libro II, *De potestate lejis poenalis*, cap. IX, pág. 375, col. 2.ª E. del t. II de la edición citada de las obras de Castro.

Algunos conceden que es justo aplicar la pena de muerte a ciertos crímenes; pero niegan que la herejía sea delito que justamente pueda ser penado de este modo. Para deshacer este error examina Fray Alonso cuáles son las causas en virtud de las cuales puede justamente castigarse a alguien con la pena de muerte, indagando estas causas, no una a una, sino genéricamente; y las reduce a tres:

Primera: Para que los hombres malos y perjudiciales no causen daño a los demás: pues es justo preservar incólumes a los inocentes aun quitando la vida al criminal que les ha de dañar gravemente: porque el soberano debe procurar el bien de la sociedad subordinando a él el bien individual y la vida del delincuente, ya que es preferible que muera el criminal a que, por causa de él, perezca la república. Por esta razón se castiga justamente con la muerte a los ladrones, piratas, homicidas, etc. Luego también será justo castigar con la muerte al hereje incorregible, porque si vive dañará grandemente a los demás.

Segunda: Para que los demás hombres, por temor de la pena, no realicen el delito; y así se venza la mala inclinación de algunos a delinquir. Por esta causa se castiga también justamente con la muerte al hereje, para que todos conozcan la gravedad de la herejía; y, siquiera por el temor de la muerte, no caigan en herejía.

Dicen algunos que la pena de muerte no es justa porque con ella no puede corregirse el hereje. «¡O bellum argumentum!», exclama Fray Alonso. Si él valiera no podría castigarse con la pena de muerte a ningún criminal. La pena no se endereza solamente a la corrección del criminal, sino, también, al escarmiento de los demás, para que temiéndola sean cautos y no realicen el delito que ella castiga.

Tercera: Para el bien del mismo delincuente, a fin de que no se haga peor de lo que es: pues es preferible morir que vivir mal. Por esta razón se castiga asimismo con justicia al hereje incorregible con la muerte; y con ello se le hace un bien, pues se evita que caiga en nuevos errores y que de día en día se haga peor.

Bien se advierte por esto que hemos expuesto del tratado *De justa haereticorum punitione* que su mérito e importancia justifican plenamente el juicio que de él formaron: Menéndez y Pelayo, cuando escribió: Castro «disputó [en este estudio] con tanta sabiduría jurídica como teológica» (10); y Don Eduardo de Hijonosa, cuando dijo

(10) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. V, Madrid, 1928, lib. V, epílogo, pág. 398.

que «puede afirmarse sin exageración que [la obra de Fray Alonso] forma época en los estudios a que se refiere» (11).

IV. El tratado «De potestate legis poenalis».

La obra que colocó a Fray Alonso de Castro en la cumbre de la celebridad fué el tratado De potestate legis poenalis, impreso en Salamanca, en 1551, por Andrés de Portonaris; y dedicado a Don Miguel Muñoz, Obispo de Cuenca y Presidente de la Real Chancillería de Valladolid (12).

Propúsose el Padre Castro al escribir este tratado, y según él mismo lo dice en el prefacio de la obra, demostrar que las leyes penales imponen obligación a los súbditos: en cuanto a la culpa (libro I), esto es, que la infracción de las leyes penales es una culpa moral, que puede llegar a ser grave; y en cuanto a la pena (libro II), es decir, que el cumplimiento de la pena impuesta por las leyes penales es una obligación, aun sin necesidad, a veces, de que exista sentencia judicial que la aplique.

Para llegar a este fin, Fray Alonso desarrolla el plan siguiente: Expone, ante todo, qué es la ley penal, inquiriendo lo que es la ley y lo que es la pena. Demuestra que las leyes humanas pueden obligar a sus súbditos bajo culpa mortal. Indaga los modos por los cuales puede conocerse cuándo la ley obliga en esta forma. Prueba que es justo que las leyes establezcan penas contra sus infractores, y examina cuáles deben ser estos castigos. Analiza cómo han de interpretarse las leyes penales. Hace ver que también la ley penal puede obligar bajo culpa grave, de suerte que la pena no es un obstáculo para que la ley imponga verdadera obligación, aunque *ex se*, y como ley penal, no siempre y necesariamente la impone, al menos grave; de modo que la ley puramente penal no quita la obligación grave impuesta por las leyes morales o no penales, y la ley mixta obliga o no bajo culpa según sea la intención del legislador que la promulga. Distingue las leyes penales según que la pena que contengan esté taxativamente impuesta por la ley o lo sea por el juez a quien la ley da esta comisión; y fija las reglas para conocer las leyes penales de una y

(11) *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria, y singularmente en el Derecho Penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, cap. IV, pág. 96. Ed. cit.

(12) Poseo un ejemplar impreso en Lyon en 1556.

otra clase. Estudia la obligación propia de la ley penal que por sí misma y sin necesidad de intervención judicial previa marca e impone la pena; y la obligación característica de la ley que atribuye al juez la determinación y aplicación de la pena. Demuestra que imponen obligación a la pena la ley divina y la humana, ya sea esta última eclesiástica ya civil. Enumera los medios por los cuales puede conocerse que la ley da por sí, y sin intervención judicial, sentencia contra el delincuente. Defiende estas reglas contra los reparos que pueden oponérseles. Prueba cómo quien por el mismo derecho pierde los bienes en castigo del crimen está obligado, sin necesidad de sentencia judicial que le condene, a cumplir tal pena, entregando sus bienes a quien corresponda según la disposición de la ley; y analiza y deshace las objeciones que caben contra esta doctrina. Indaga si el juez puede dispensar al reo de la pena señalada por la ley; y si peca y está obligado a restituir quien intercede cerca del juez para alcanzar este perdón. Examina si la ignorancia es causa que excuse de la pena; y si el ser el crimen desconocido y oculto libra al reo de la obligación de sufrir la pena.

Bien se ve que el plan de Fray Alonso es completo en orden al fin que se propuso. Es también original: al menos yo no conozco libro alguno escrito sobre este tema. La doctrina, cual vamos a exponer, aunque sólo sea en la parte concerniente a la Filosofía Jurídica y prescindiendo de cuanto atañe únicamente a la Teología Moral y al Derecho Canónico: que esto se halla por completo fuera del radio de acción de una Historia de la Filosofía. El estilo de Castro es digno y elegante.

* * *

La ley «est recta voluntas ejus, qui vicem populi gerit, voce, aut scripto promulgata, cum intentione obligandi subditos ad parendum illi» (13). Entitativamente consiste la ley, no sólo en un acto del entendimiento, sino de éste y, a la vez, de la voluntad del legislador. Las definiciones que dieron de la ley Cicerón, Papiniano y Martino son inaceptables: porque no explican la verdadera naturaleza de la ley, y, consiguientemente, no son aplicables a toda ley.

La pena «est passio inferens nocumentum illam sustinenti, aut

(13) Libro I, cap. I, pág. 239, cols. 1.ª y 2.ª, E. y D. respectivamente, t. II. Ed. cit. de las obras completas de Fray Alonso.

saltem apta ad inferendum, nisi aliunde impediatur, inflicta, aut contracta propter proprium peccatum praeteritum» (14).

La pena es, pues, pasión, privación de un bien; y pasión que infiere un daño, que hace mal, o que, al menos, es apta para ello. No obstante ser la pena por su esencia una pasión, y no una acción, puede obligar al delincuente, no sólo a padecer, sino a hacer algo positivo, como a dar limosna, etc. En este caso no será la acción en cuanto tal lo que constituya la pena, lo será la misma acción en cuanto lleva en sí, de modo inseparable, una pasión dolorosa, como en la limosna del ejemplo propuesto, el quedarse sin el dinero, etc. (15).

Los bienes de los que la pena priva sirven de criterio para darnos la clasificación de las penas. Estas pueden ser: intrínsecas, si privan de un bien al mismo sér o sujeto que las sufre; o extrínsecas, si privan a quien las padece de un bien distinto de su propio sér, de lo que no es él. Las penas intrínsecas son: espirituales, si privan de un bien de entidad inmaterial, como la gracia santificante, las virtudes, el uso de la razón, etc.; y corporales, si privan al hombre de un bien sensible, cual la vida, la salud, la integridad corporal, etc. Las penas extrínsecas siempre privan de algo que proporciona agrado, bienestar o utilidad al hombre que las sufre: las riquezas, los honores, los parientes, la patria, etc.

La aptitud de la pena para causar mal y dolor puede ser: objetiva, si depende sólo de la naturaleza misma de las cosas; o subjetiva, si de la especial condición y sensibilidad de quien la sufre.

En relación al pecado o al delito que castiga, la pena puede ser: contraída, si supuesta la falta sigue de modo inmediato y sin necesidad de ninguna acción intermedia; o infligida, si no sigue al delito de modo inmediato, sino mediante la aplicación que de ella hacen Dios o el juez humano.

No es pena en sentido estricto el castigo que voluntariamente se impone el hombre a sí mismo en satisfacción de su culpa: porque, como enseña Santo Tomás, es de esencia de la pena el ser contraria a la voluntad de quien la sufre.

No toda pasión mala o dañina que sigue al pecado es pena. Para serlo en verdad, debe tener alguna relación con la culpa, ha de ir encaminada a castigar ésta, a restablecer el orden que el culpable perturbó con su falta.

Como al faltar, el hombre quebrante tres órdenes distintos: el de

(14) Libro I, cap. III, págs. 248, col. 2.ª E. y 249, col. 1.ª A. t. II. Ed. cit.
(15) Confróntense el lib. II, cap. XI y el lib. I, cap. III.

la razón natural, el de la ley humana y el de la ley divina, es justamente castigado con tres clases de penas, para que así se restablezcan estos tres órdenes perturbados: con el remordimiento de la propia conciencia, que corresponde al orden de la razón natural; y con los castigos establecidos por los hombres y por Dios, que respectivamente corresponden al orden de la ley humana y al de la ley divina.

Para que la pena sea estrictamente tal ha de castigar pecados o delitos propios y personales de quien la sufre, nunca faltas ajenas, aunque si se considera al castigo, no como propiamente pena, sino como acto satisfactorio, puede padecerle una persona distinta de aquella que faltó. La infamia con que se castiga en los descendientes del hereje el crimen de éste, tiene razón de pena, no en cuanto la sufren los hijos del hereje, porque, como ellos no delinquieron, no pueden ser penados en sentido propio, sino en relación al mismo hereje delincuente, pues el amor natural que, forzosamente, ha de tener a sus hijos y descendientes hará que sufra por la infamia que recaerá sobre éstos.

La culpa que castiga la pena ha de ser pasada: porque la pena ha de seguir al delito; luego es necesario que sea posterior a él, con posterioridad de tiempo o, por lo menos, de naturaleza.

Uniendo ahora los conceptos de ley y de pena, ya explicados, resulta la noción propia de la ley penal: «Lex poenalis est lex quae statuit poenam alicui infligi propter culpam commissam» (16).

Pueden distinguirse cuatro especies de leyes penales: Primera: Aquellas que establecen la pena de modo general y sin determinar la pena concreta que ha de aplicarse a cada delito, dejando esto al arbitrio judicial. Segunda: Las que expresa y taxativamente determinan y fijan la pena que ha de castigar el delito, no quedando al juez otra cosa que aplicar y ejecutar la pena. Tercera: Las que señalan por sí mismas la pena que ha de castigar al delito y la aplican a éste, no por medio del juez, sino del reo, que es quien ha de ejecutar en sí propio la pena impuesta por la ley. Cuarta: Las que, no sólo señalan por sí la pena, sino que además la aplican al delito ellas mismas sin intervención ni del juez ni del reo ni de otra persona alguna. Por ejemplo, la ley que dijera: quien tal haga, *ipso facto* quede excomulgado.

Es bueno y justo que las leyes establezcan y fijen penas contra los desobedientes a ellas: porque, a pesar de que éstas obligan en

(16) Libro I, cap. III, pág. 252, col. 1.ª B., t. II de las obras completas de Fray Alonso según la edición citada.

conciencia, y de que tienen sanción en la vida futura, hay muchos que, no obstante, las infringen. Por esto, y para que por la inobservancia de las leyes no perezca ni sufra daño la sociedad, es razonable y verdaderamente necesario que las leyes penales impongan castigos temporales a los transgresores de los preceptos jurídicos. Todo esto, que así demuestra la razón natural, lo confirma el criterio de autoridad, según hace ver Fray Alonso citando diversos textos de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres y concilios, y también de Aristóteles.

Al señalar las penas debe cuidar el legislador de que no sean nunca atroces ni crueles porque excedan en gravedad a la culpa; por el contrario, el soberano ha de procurar que «poena sit semper minor culpa, prout Deus nostra peccata puniens facit, qui (ut communi Theologorum proverbio dicitur) semper punit citra condignum» (17). Para que la pena sea adecuada a la culpa: en las faltas leves deben los jueces inclinarse a la benignidad, y en las graves han de procurar templar la severidad del castigo.

La pena de muerte sólo debe establecerse para castigar los delitos más graves y que dañan enormemente a la sociedad. Las demás penas también deben graduarse por la entidad del delito a que corresponden, considerando el daño que éste ha causado al prójimo, a la sociedad y a la paz pública.

Al castigar ha de proceder el soberano como el médico, que no amputa un miembro del cuerpo enfermo si no cuando es incurable el mal que este miembro sufre, y cuando por otro procedimiento no puede lograrse que el contagio no pase a la parte sana del organismo. De idéntico modo, el legislador sólo debe castigar con la pena de muerte cuando la convivencia del delincuente en la sociedad sea causa de grave daño para ésta, por la enormidad de los crímenes perpetrados.

Para apreciar justa y exactamente la gravedad del delito y determinar la pena con que éste debe ser castigado, se ha de considerar al delito, no aisladamente, sino con todas las circunstancias que aumentan o disminuyen su importancia. Puede, pues, el juez disminuir la pena en atención a la edad del criminal, a la falta de dolo, etc. Puede, igualmente, aumentarla por haber sido el delito causa de que se cometieran otros, etc.

Cuando se aumenta la pena sobre el grado que corresponde a la

---

(17) Libro I, cap. VI, págs. 271, col. 2.ª E. y 272, col. 1.ª A., t. II. Ed. cit.

entidad del delito, el exceso no tiene razón de pena, sino de medicina saludable para el delincuente y para los demás ciudadanos: pues la severidad de la pena será freno que los contenga para que no falten. Sin embargo, no pueden los jueces de modo permanente y constante aumentar la pena sobre lo que merece el delito, porque falta entonces la razón para poderlo hacer en algunos casos, cual es no poder prever la ley lo que rara vez acontece; y porque sólo Dios es dueño y señor absoluto del hombre, de modo que sólo por su arbitrio pueda quitar al sér racional lo que a este corresponde. Las autoridades humanas únicamente pueden castigar cuando autoriza el castigo Dios, que es el señor absoluto y universal de las criaturas.

El soberano puede imponer la pena de muerte a los crímenes que castigaba con ella la Ley de Moisés; y, además, a todos aquellos que según la Ley Natural deben ser castigados de este modo.

Son precisas dos circunstancias para que justamente se pueda imponer la pena de muerte en un caso dado: que la gravedad del crimen pida este castigo; y que el delincuente sea incorregible, pues sería injusto quitarle la vida si fuese susceptible de enmienda. Para conocer la corregibilidad o incorregibilidad del delincuente, débese mirar la magnitud del crimen cometido y la mayor o menor frecuencia de su realización.

Si después de cometido un crimen varía la ley que le castiga, ¿qué pena ha de aplicarse? ¿La establecida por la ley vigente al realizarse el delito, o la señalada por la ley que rige cuando se castiga la culpa? Siguiendo a Bártolo, etc., cree Fray Alonso que si se trata de pena ordinaria debe aplicarse la establecida por la ley vigente al tiempo de cometerse el delito; y si de pena extraordinaria, la señalada por la ley en vigor cuando se castiga el crimen.

Si se comete un delito no previsto ni penado especialmente por la ley, sino, a lo más, de modo genérico, debe castigarse según lo que marque la costumbre de la localidad; y si ésta no existe, según lo que indique el prudente arbitrio judicial. No obstante, la pena de muerte, nunca puede imponerla el juez teniendo por única norma su juicio y arbitrio, sino que es necesario la establezca la ley positiva o la Ley Natural.

Para entender y aplicar convenientemente la regla de hermeneútica que prescribe se interpreten benignamente las leyes penales, es preciso tener presentes las normas que siguen. Primera: Esta regla de interpretación sólo puede aplicarse cuando del contexto y demás circunstancias del precepto legal resulta que éste tiene más de un sentido racio-

nal: porque si la ley tuviera solamente un sentido admisible no cabe interpretación. Segunda: Lo que la ley establece de modo general e indistinto no se debe entender, para hacer la interpretación benigna, sólo respecto a algún caso o sentido especial; a no ser que haya de hacerse esto por disposición de una segunda ley, o que de no verificarlo se siga algún absurdo o iniquidad. Tercera: No debe aplicarse ni extenderse la ley penal a casos ni a personas distintos de aquellos a los que taxativamente se refiere, aunque se encuentre idéntica razón para aplicarla a dichos casos y personas que para hacerlo a los que ella expresamente comprende.

El juez, aunque sea soberano, como el papa o un rey, no puede lícitamente librar al reo de la pena que le impone directa e inmediatamente la ley penal: porque esta ley obliga en conciencia al reo a sufrirla; y porque no es el juez superior a la ley, sino ésta superior a él. No obstante, el soberano que tiene plena potestad en la república y que puede, por consiguiente, dispensar de la obligación propia de las leyes, puede, asimismo, perdonar al reo la pena que señala la ley para el delito cometido cuando comprende que así lo pide el bien de la sociedad, que ante todo debe buscar. Sin embargo, si la pena se impone además por el bien particular del ofendido, sería necesario que éste accediera a que se perdonara o indultara al culpable. Si la ley sólo señala la pena genéricamente y sin marcarla de modo taxativo, puede el juez templar la pena según la cualidad y circunstancias del delito, mas nunca puede quitarla y perdonarla por completo.

Son causas justas por las cuales puede el juez disminuir la pena señalada por la ley para un delito determinado:

Primera: La edad: puericia o senectud. Por la edad son menores las fuerzas del criminal: luego es justo que la pena se amolde a la cualidad del delincuente, y no sea tan gravosa que el castigado no la pueda soportar.

Segunda: La pobreza respecto a las penas pecuniarias: porque si el reo es tan pobre que pagando cuanto la ley fija como pena se queda sin bienes o casi sin ellos, es justo que el juez disminuya la pena.

Tercera: La costumbre no mala de castigar con lenidad ciertas faltas: porque si la costumbre puede establecer una ley, también podrá disminuir la sanción que la ley señala.

Cuarta: La condición personal del juez. Si éste, por motivos subjetivos, no tiene facultad para imponer una pena determinada, cual los ordenados *in sacris* la de muerte, puede y debe disminuir el castigo aplicable al delito de que se trate.

Pudieran señalarse otras causas para disminuir la pena; mas fácilmente se reducen todas ellas a la tercera de las establecidas: la costumbre de castigar levemente ciertos delitos.

Para que en justicia se pueda disminuir la pena por cualquiera de estas causas es necesario que la ley no lo prohiba, y que no señale taxativamente la pena que ha de castigar en todo caso al delito de que se trate.

No es lícito interceder con el juez para que perdone al criminal toda la pena merecida. Puede, no obstante, pedirlo el ofendido por el delito, realizando así un acto de caridad. Si hay esperanza de que el reo se corrija, quien fundadamente tenga esta confianza puede interceder con el juez para que disminuya la pena señalada por la ley, máxime si ésta es la de muerte; pero el juez no está obligado a rebajar la pena siempre que lícitamente puede alguien pedírselo. Si el reo se halla obstinado en el crimen, de modo que razonablemente no se puede esperar su enmienda, no es lícito interceder por él, aunque se trate de la pena capital. Nadie puede tampoco pedir el perdón del criminal cuando de otorgársele se siga algún daño injusto para el prójimo.

La ignorancia, ¿libra de la pena establecida por la ley?

La ignorancia puede ser: Negativa, nesciencia, que consiste en la mera falta de conocimiento; o positiva, engaño y error, esto es, posesión de alguna noticia, pero falsa. Afectada, si es voluntaria en quien la padece, que cae en ella por huir de los medios que facilitarían el conocimiento; y supina o crasa, la que versa sobre lo que debiera conocerse. Del derecho, si se desconoce el precepto de la Ley Natural o positiva; o del hecho, si, conociendo el derecho, se desconoce que un acto determinado está incluído en la prohibición o mandato del precepto legal. Vencible e invencible, según que el ignorante pueda o no adquirir la noticia de que carece poniendo las diligencias que está obligado a practicar. Causal y antecedente, si de ella como de causa privativa, no positiva, procede alguna operación; o concomitante, si no es la causa del acto, sino que únicamente le acompaña.

Supuestas estas nociones, Fray Alonso resuelve la duda propuesta, defendiendo lo siguiente:

Primero: Ninguna especie de ignorancia, ni del derecho ni del hecho, excusa y libra de la pena en la que se incurre sin necesidad de pecado o de culpa previa; porque quien no puede quitar la causa tampoco puede quitar el efecto, y como en este caso la ignorancia no puede quitar la causa de la pena, tampoco puede hacer desaparecer a ésta.

Segundo: Toda ignorancia que excuse de pecado o culpa, debe también excusar de la pena correspondiente a aquel pecado, ya sea ésta impuesta directamente por la ley, ya deba imponerla y aplicarla el juez; y, por la misma razón, la ignorancia que no excusa de la culpa, no puede librar de la pena. El por qué de todo esto es que faltando la causa (la culpa) debe desaparecer el efecto (la pena). La ignorancia invencible del derecho o del hecho excusa de culpa: porque lo que se hace con este género de ignorancia no es voluntario ni en sí ni en su causa: luego no es culpable: luego no debe ser castigado.

Tercero: La ignorancia crasa o supina no excusa ni de culpa, ni de pena; pero, como disminuye la culpa, ha de disminuir también la pena.

Cuarto: La ignorancia invencible libra y excusa de culpa; y, por lo mismo, debe excusar de la pena.

Si el crimen cometido permanece oculto, ¿queda por ello libre de la pena el delincuente?

El crimen puede estar oculto: *ex se*, por su propia naturaleza, si por la esencia del acto culpable sólo puede conocerle el delincuente y no otro hombre, como acontece con los pecados de solo pensamiento; *per accidens*, si pudiendo conocer el crimen realizado algún hombre además del delincuente, nadie le sabe sin embargo.

Ahora bien, quien comete un crimen oculto *ex se*, por la naturaleza misma de las cosas, no puede incurrir en ninguna pena jurídica: porque no se puede castigar justamente lo que no se puede conocer. No obstante, si se trata de las penas canónicas de excomunión, suspensión, deposición e irregularidad, y éstas se hallan impuestas directamente por el propio derecho sin necesidad de intervención judicial, quien realiza el crimen incurre en ellas aunque la falta permanezca oculta: porque la pena que impone directamente la ley no requiere proceso previo para la averiguación del delito, sino sólo la comisión de éste. Tampoco se queda libre de la pena civil, esto es, no meramente eclesiástica, correspondiente a un delito que directamente y sin necesidad de intervención judicial castiga la ley civil porque el crimen permanezca oculto: ya que en este caso existe cuanto es necesario para que justamente haya de seguir la pena al delito, a saber: la realización del crimen, pues en las penas impuestas directamente por la ley no es necesario para su aplicación proceso ni juez alguno.

V. Mérito de Fray Alonso de Castro en la Filosofía Jurídica.

Los tratados *De justa haereticorum punitione* y *De potestate legis poenalis* no contienen propiamente una Filosofía completa del Derecho Penal: porque no abarcan la totalidad de los problemas que constituyen esta ciencia. Además, aunque Fray Alonso de Castro discurre con seguridad y procura apoyar sus conclusiones en argumentos de valor indudable, y preferentemente *a posteriori*, no se remonta de ordinario a las causas supremas y a los principios metafísicos últimos de las verdades que demuestra. Por otra parte, mucha de la doctrina penal que el Padre Castro expone ya había sido enseñada con anterioridad, citando Fray Alonso honradamente a esos autores como autoridades que abonan las tesis que él defiende.

Pero a la vez que estas máculas, hay que reconocer que en los tratados del Franciscano de Zamora existen méritos relevantísimos: Analizó ex profeso y antes que nadie lo hiciera, en obras dedicadas únicamente a materia penal, muchos de los puntos básicos de esta ciencia. Representa una simpática tendencia de misericordiosa benignidad en la aplicación de las penas; tendencia que, sin el empalagoso sentimentalismo de ciertas escuelas modernas, dice muy bien con la caridad cristiana y en nada se opone a la estricta justicia. En muchos puntos Fray Alonso se anticipó a su época; y así sostuvo a mediados del siglo XVI lo que juzgan como progresos contemporáneos los que ignoran que los defendió en 1551 un fraile menor español. V. g.: que la ancianidad debe ser causa atenuante de la responsabilidad, solución que apoyan algunos contadísimos modernos, como Prins (18), y que no ha tenido aún cabida en la generalidad de las legislaciones; que la pena, si ha de ser, además de castigo condigno del delito, medicina saludable para el delincuente y amenaza que evite posteriores ataques al orden social y jurídico; es decir, si el castigo ha de cumplir su misión preventiva, necesita individualizarse, esto es, adaptarse a lo que requieren las circunstancias especiales del crimen y del criminal, pudiendo hasta ser más grave de lo que exige su condición esencial de pena o reparación de la culpa a la que ella corresponde, anticipándose así nuestro Fray Alonso en más de tres siglos a las doctrinas que han sostenido en nuestros días Rivier (19), Cu-

(18) *Droit Pénal et science positive*, 1890, pág. 226.

(19) *De l'individualisation des peines*. Véase la *Revue pénitentiaire* del año 1897.

ché (20), Saleilles (21)...; que la interpretación analógica y extensiva jamás debe admitirse en las leyes penales, velando así Castro por el delincuente varios siglos antes de que combatiera la aplicación de la interpretación extensiva a las leyes penales la escuela criminalista que inspiró el tratado *Du contrat social* de Rousseau; etc., etc.

Y todo esto los hizo Fray Alonso de Castro en 1551, cuando faltaban más de dos siglos para que el Marqués César Beccaría publicara su libro *Dei delitti e delle pene* (22), que pasa por ser el primer tratado sistemático de Derecho Penal. Luego, como muy atinadamente advierte Don Eduardo de Hinojosa: «si por haber sido el primero que en un tratado escrito *ex profeso* discurrió acerca del Derecho natural y de gentes (pues que en el fondo de su doctrina en lo que tiene de más sólido y acertado pueden reivindicarlo nuestros teólogos) se ha atribuído a Grocio la gloria de fundador de esta disciplina, con el mismo fundamento puede atribuirse a Alfonso de Castro la de fundador de la ciencia del Derecho Penal, título que justifica además la importancia intrínseca de su obra, donde se plantean y resuelven con novedad y amplitud algunos problemas cardinales de aquella ciencia» (23).

El influjo de Fray Alonso de Castro en la Filosofía Penal, sin ser tan grande como debiera, por el olvido que casi siempre ha envuelto a la ciencia española, se ha dejado sentir de un modo inequívoco. «El libro *De potestate legis poenalis*, escribe Don Félix de Arámburu y Zuloaga, constituye a mediados del siglo XVI un documento interesantísimo y adquiere mayor significación cuando se ve reproducida su doctrina bastantes lustros después por filósofos y juristas tan insignes como Grocio, Salden y Leibniz, y servir de base a las posteriores teorías penales que buscan su único apoyo en la ley moral» (24).

Por esto, en verdad, la Escolástica Española del siglo XVI, «la escuela político-religiosa», como la llama Don Antonio Cánovas del Castillo, «echó con Alfonso de Castro los cimientos de la ciencia del Derecho Penal» según escribe el mismo político e historiador (25).

---

(20) *Traité de science et de législation pénitentiaire* 1905.

(21) *Individualisation de la peine*. Hay versión castellana del año 1914.

(22) Se imprimió por vez primera en Mónaco en el año 1764.

(23) *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su patria y singularmente en el Derecho Penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestros días*, cap. VI, pág. 176. Ed. cit.

(24) *Elementos de Derecho Penal* por Enrique Pessina... Traducción... por Hilarión González del Castillo..., con prólogo y notas al final de cada uno de los capítulos, por Don Félix de Arámburu y Zuloaga, Madrid, 1892, página 32.

(25) *De la casa de Austria en España*, § V. Madrid, 1869, pág. 58. Col. 2.ª

CAPÍTULO II.

OTROS ESCOLÁSTICOS FRANCISCANOS.

I. Varios escolásticos franciscanos.

No tuvo la escuela escotista española del siglo XVI ni el número ni la valía de escritores que alcanzaron otras direcciones de la Escolástica, como la tomista y la jesuítica; pero puede presentar, no obstante, filósofos muy dignos de singular atención.

Entre los franciscanos ibéricos que en el siglo XVI escribieron obras filosóficas deben citarse:

El lusitano Fray Pedro de la Cruz, de la rama de los conventuales, que floreció en los comienzos de la centuria consabida y redactó un opúsculo *De entibus rationis ad mentem Scoti*, impreso en Venecia en el año 1501.

Fray Pedro de Hermosilla, andaluz, guardián de los franciscanos observantes de Sevilla y autor de varios libros filosóficos cuyos títulos son: *In universam Dialecticam tractatus argumentationum, et solutionum, utilissima dubia et dubiorum dilutiones: Tractatus de cautelis ex mente Aristotelis, aliorumque antiquorum philosophorum... In totam Francisci Titelmani Dialecticam; Exactissima ac brevis logicalium terminorum ratio;* y *De formalitate sive de identitate et distinctione rerum tractatus.* Todos impresos en Sevilla, por Martín de Montesdoca, en 1555.

. . . .

Importancia aun mayor que los anteriores, tienen para la Historia de la Filosofía, algunos teólogos franciscanos españoles del siglo XVI, a saber: Fray Andrés de Vega y Fray Luis de Carbajal, porque al exponer los dogmas rozaron muchas cuestiones filosóficas.

El maestro segoviano Fray Andrés de Vega (1), nacido en 1498 y muerto en 1560, fué: catedrático de Durando en la Universidad de Salamanca antes de ser religioso, y después de su ingreso en la Orden Seráfica, profesor de Teología en el Convento franciscano de la ciudad del Tormes; teólogo imperial en el Concilio de Trento; y especialista en la materia de la justificación del hombre, cuestión tan debatida y de tanta actualidad en el siglo XVI por los errores que sobre ella defendieron los protestantes.

Fray Andrés de Vega expuso ante el Concilio la doctrina católica sobre la justificación; y la dedicó dos obras: *Doctrina universa de justificatione libris XV absolute tradita, et contra omnes omnium errores defensa* (2), que mereció ser reeditada por el Doctor de la Iglesia San Pedro Canisio (3); y *De justificatione*, presentada al concilio tridentino y que puede verse en la colección de documentos relativos a éste que está publicando la Sociedad Goerresiana (4). Más libros escriturarios y teológicos escribió el Padre Vega; pero estos dos citados justifican plenamente que le llamen: «virum cum primis eruditum», San Pedro Canisio (5), y «vir plane doctus et eruditus» el gran Gabriel Vázquez (6).

II. Fray Luis de Carbajal.

Mayor importancia, sin duda, que todos los franciscanos de quienes hemos hablado en este capítulo tuvo, dentro de los estudios escolásticos, el andaluz Fray Luis de Carbajal, quien cursó en París, conociendo así por propia experiencia cuánta era entonces la corrupción de la Escolástica, que él había de contribuir a reformar. Brilló el Padre Carbajal como teólogo en Trento en las reuniones conciliares

---

(1) Propiamente de la Vega, pues su padre se llamó Gonzalo de la Vega, no de Vega.

(2) La primera edición, según cree Don Nicolás Antonio *(Bibliotheca hispana nova*. t. I, pág. 89), se publicó en Venecia, en 1546 o 1548, con el título de *Decreti de justificatione* u *Opusculi de justificatione gratia et meritis.*

(3) En Colonia, en el año 1572, en la imprenta de Cervino Calemo, y a instancias del Obispo y Conde de Frisingen.

(4) En el t. XII de la *Concilium Tridentinum diariorum, actorum, epistolarum, tractatum, nova colectio*, Friburgo. Herder y C.ª, 1930, págs. 637 y siguientes.

(5) Proemio de la ed. cit. del tratado de Fr. Andrés de Vega: Colonia, 1572.

(6) Número 80, disp. XXIII. *Com. in Secundam Secundae.*

habidas durante el pontificado del Papa Paulo IV, y predicó ante el Concilio en la segunda dominica de la Cuaresma del año 1547.

Como escritor teológico (7) Fray Luis publicó: *Apología monasticae religionis diluens nugas Erasmi* (1528), dedicada a Don Lorenzo Suárez de Figueroa, Marqués de Priego, contestando a las agresiones de Erasmo contra los religiosos, obra que provocó la *Responsio adversus febricitantis cujusdam libelum*, del Humanista de Rotterdam, y la réplica de Carbajal *Dulcoratio amarulentiarum Erasmicae responsionis ad apologiam Fr. Lud. Carvaiali* (1530) y *Declamationem expostulatoriam pro Inmaculata Conceptione Genitricis Dei Mariae, cum dilutione quindecim argumentorum, quae adversus praefactam declamationem quidam Parisiis auctoris obiecerunt* (1541), dedicándola a Don Juan Alfonso de Guzmán, Duque de Medina Sidonia; *Theologicarum Sententiarum liber unum, cum explicationibus quorundam argumentorum* (1548), dedicado a su pariente Don Luis de Carbajal-Ossorio;...

Pero la más famosa de las obras de Fray Luis de Carbajal, y la que mayor interés ofrece para nosotros, es la que, dedicada al Emperador Don Carlos V e impresa en Colonia, «ex officina Melchioris Novesiant» en el año 1545, apareció con este título: LUDOVICI CARVAIALI BETHICI DE RESTITUTA THEOLOGIA LIBER UNUS. OPUS RECENS AEDITUM, IN QUO LECTOR VIDEBIS THEOLOGIAM A SOPHISTICA ET BARBARIE MAGNA INDUSTRIA REPURGATAM (8).

En la «epistola nuncupatoria ad Carolum Caesarem» repite Carbajal lo que había indicado en el rótulo del libro: que se propone purificar la Teología de toda barbarie y sofistería: «Spero enim Christum mihi adfuturum, quo autore Theologiam tradere cupio, non rixosam aut Sophisticam aut impuram, sed synceram, hoc est, de rebus divinis pure disserentem» (9). «Nos ergo ut utrosque ad Christum ducamus, in quo thesauri verae sapientiae ac scientiae sunt absconditi, graves et salubres sententias disputare curabimus, negocium que Theologicum a barbarie et laqueis Sophisticis pro virili repurgabimus» (10).

(7) Para la bibliografía del P. Carbajal pueden verse: Don Nicolás Antonio, en el t. II, Madrid, 1788, de su *Bibliotheca hispana nova*, pág. 27; Fr. Lucas Wading, en sus *Scriptores Ordinis Minorum*, Roma, 1650, págs. 240 y 241; etc.

(8) Utilizo el ejemplar de esta primera edición que guarda la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid. Signatura: 86-4-10. Este ejemplar perteneció a la librería del Colegio de los Jesuítas de Alcalá.

(9) Folio 2 r. Esta primera edición no tiene numeración alguna en las páginas.

(10) Advertencia al lector. Folio 5 r. Ed. cit.

Muévenle a Fray Luis a componer este tratado dos razones principales: el precepto de sus superiores y el considerar que había muchas cuestiones necesarias en el siglo XVI que los teólogos medievales no tocaban, o que lo hacían con limitadísima extensión.

De cuanto era necesario para este fin pensó escribir Carbajal, comenzando por este libro, en el cual: «De Deo, quatenus Deus est, philosophari libet, nulla interim vel certe rara creaturarum habita ratione» (11).

Carbajal asegura que toma como maestro único e insustituíble a nuestro Señor Jesucristo; y que se propone no seguir jamás ciegamente a ningún hombre, sino que, en lo que es libre y opinable, aceptará lo que juzgue más fundado en razón. Fray Luis no quiere ser discutidor como los sofistas, que disputaban sólo por discutir y al hacerlo abandonaban la inquisición de la verdad. Esta es el único fin que busca el Franciscano andaluz.

Para conocer lo que Dios es en sí, sírvese Carbajal de los dos medios que para ello posee el hombre: la razón y la fe. «Habemus ergo duos adminicula ad Deum cognoscendum, et naturalem indaginem et divinam revelationem» (12). Pèro, como libro teológico, el tratado de Fray Luis utiliza mucho más el segundo que el primero de ambos medios. Fundado principalmente en la revelación, aunque sin abandonar por completo la indagación puramente racional, estudia el Franciscano andaluz si existe Dios y qué es Dios. Lo primero lo hace con mucha brevedad, y en un solo capítulo; mas para lo segundo invierte los setenta y cinco capítulos que constituyen el resto de la obra.

Demuestra Carbajal que el conocimiento de Dios, la Teología, es ciencia y sabiduría. Investiga las relaciones de la Teología con las demás ciencias, y el auxilio que de ellas recibe, tomando de aquí ocasión para hablar de la corrupción de las artes y disciplinas mentales. Prueba la conveniencia y necesidad de que Dios revelara al hombre la verdad teológica (13). Analiza los medios de que Dios se sirve para enseñar esto al hombre, reduciéndolos a dos: las Sagradas Escrituras y el magisterio de la Iglesia. Luego declara lo que es Dios: negativamente: infinito, inmenso, eterno, inmutable; y positivamente: el que es,

(11) Folio 2 v.

(12) Capítulo III, fol. 11 v. Ed. cit.

(13) «Deus autem infinitus est, ergo Deus nobis est ineffabilis, non autem sibi. Qui quantuscunque sit, tantumdem seipsum, et intelligit, et loquitur, et amat. Nos vero esto revelata facie ipsum intuemur» (Cap. III, fol. II v. Edición citada).

que ésta es la esencia divina, de la cual dimanan como atributos el ser Dios bueno, sabio, justo... Para explicar el sér de Dios, analiza Carbajal los nombres divinos, ya que «Nomen enim rei naturam sub compendio insinuat» (14): Jehovah, Jesús... Dios es uno, verdadero, bueno, vivo, esto es, inteligente y amante; y, por consecuencia, bienaventurado. Al estudiar esto, Carbajal trata detenidamente de la ciencia, sabiduría e ideas divinas; de la volición de Dios; de la presciencia y providencia; de la divina predestinación; y de la necesidad y contingencia de los acontecimientos. Por último, Fray Luis estudia cómo Dios es simple y uno; pero, a la vez, trino, en cuanto que, en la unidad de su esencia, subsisten tres personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, fijándose principalmente Carbajal en los lugares de ambos Testamentos que hablan de este misterio (15)

* * *

Supuesto este contenido del libro del Padre Carbajal, era necesario que, aunque la obra es teológica y no filosófica, tratara muchos puntos y cuestiones atañentes a la Filosofía. Así fué, en efecto. Son innumerables las doctrinas filosóficas que pueden señalarse en el libro *De restituta Theologia*. Por ejemplo: la clasificación de las ciencias filosóficas o naturales (16); la división del sér (17); la distinción entre la esencia, la naturaleza, por un lado, y la persona o el supuesto, por otro (18); el concepto filosófico-teológico de persona (19); etc., etc.

Para que el lector vea ahora cómo entiende Carbajal que se debe purificar la Escolástica de toda barbarie y sofistería al exponer la verdad, voy a ofrecerle una síntesis del capítulo II: «Quod Deus sit», tema teológico y filosófico a la vez, y, por consiguiente, aptísimo para demostrar prácticamente, al desarrollarle, de qué manera se deben tratar una y otra ciencia (20).

Pues se ha de estudiar a Dios, débese principiar por saber si existe, que de lo contrario este libro sería vano y sin objeto. No es notoria ni evidente por sí la existencia de Dios. Muchos han negado esta

(14) Capítulo XXIII, fol. 56 r. Ed. cit.
(15) Puede verse la síntesis que de su libro hace Carbajal en la *Peroratio*, que puso al fin del tratado.
(16) Capítulo VI.
(17) Capítulo XXIV.
(18) Capítulo LXXV.
(19) Capítulo LXXVI.
(20) Folios 9 r., al 11 r. Ed. cit.

verdad: Diágoras, Teodoro, Elifat, Protágoras, Epicuro, Luciano..., bien porque rechazan en absoluto su existencia, bien porque le supusieron de tal modo que evidentemente no era Dios.

En cuanto al procedimiento para llegar a conocer filosófica y naturalmente la existencia de Dios, Carbajal, siguiendo al autor del tratado *De divinis nominibus*, piensa que nosotros no conocemos directamente a Dios por su propia naturaleza, sino que por medio de las criaturas, que son efectos divinos, llegamos a la noticia de Dios, causa de todas ellas. He aquí ahora cómo Carbajal desarrolla estas pruebas de la existencia de Dios:

Vemos que en los movimientos ha de llegarse a un motor que mueva, pero que no sea movido; y que en la serie de causas no puede procederse hasta lo infinito, sino que se ha de llegar a una que sea la primera y perfectísima, la cual, como no procede de otra alguna, pues de lo contrario no sería la primera, es necesario que sea independiente y absoluta. Vemos, también, que esta primera causa no es ociosa e inactiva, sino inteligente, porque de otro modo no sería perfecta: luego se entiende y ama a sí propia, pues ¿qué otro sér podrá gozarla más que ella misma, en quien está la fuente de toda felicidad y bondad?: luego esta primera causa es bienaventurada y dichosísima. Observamos, asimismo, que los astros y las demás criaturas proceden en sus movimientos de modo constante y uniforme: luego es necesario que quien les ordena y regula sea un sér uno, sabio y poderoso: porque ese orden constante y uniforme no puede ser fortuito o proveniente de principios contradictorios, pues en tal hipótesis no podría ser duradero, como lo es. Por estas y otras razones semejantes el alma llega al conocimiento de la existencia de un Sér Supremo, llámele Dios o con otro nombre distinto. De aquí que Cicerón dijera: que existe un sér eterno, que el orden y la hermosura del mundo y de los cielos obliga al género humano a reconocer a ese Sér, y que no hay nación que ignore la existencia de Dios.

Esto mismo enseñan las Sagradas Escrituras en muchos de sus libros: la epístola primera de San Pablo a los romanos, el libro de la Sabiduría, el *Éxodo*... Luego, ya nos fundemos en el conocimiento natural, ya en el sobrenatural, consta que existe Dios.

De una objeción se hace cargo en seguida Fray Luis. Como el asenso producido por la fe y el causado por la razón pugnan entre sí, pues aquél es oscuro y éste claro, si por demostración racional y filosófica sabemos que Dios existe, ¿cómo podremos creer por la fe en la existencia de Dios? No repugnan entre sí ambas cosas, responde

Carbajal: porque cuando yo pruebo racionalmente que Dios existe, muestro que hay un Sér que preside todas las cosas; y cuando creo que hay un Dios no me detengo en eso solo, sino que, pasando más adelante, confieso un Dios, padre omnipotente, creador de todas las cosas, etc. Además, la remuneración que en la otra vida da Dios a los buenos y a los malos, no es algo que demuestre y alcance la sola luz de la razón natural.

Para la Historia de la Filosofía es muy importante este tratado. Sirve para corroborar más y más lo lamentable del estado en que se hallaban los estudios escolásticos antes de que se efectuara su reforma, debida principalmente a los egregios españoles del siglo XVI. Es verdad que, al hablar de esto, Carbajal se refiere en muchos sitios a la Teología; pero también es cierto que los defectos que nota eran asimismo propios de la Filosofía: exceso de valor concedido a la autoridad de maestros humanos; desmesurada adhesión y fervor por la propia escuela; falta de independencia de criterio, y de decisión para abrazar la verdad dondequiera que ella estuviere; detención morosa en cuestiones inútiles y pueriles; alambicamiento de los argumentos y conceptos, metiéndose en laberintos intrincadísimos;...

Hay un pasaje en este libro del Franciscano español que pinta tan vivamente la corrupción que la Escolástica decadente había introducido en la Filosofía, y sobre todo en la Dialéctica, que no puedo menos de transcribirle *ad pedem literae*, para enseñanza y solaz del lector. Tratando, en el capítulo VII, de la depravación de las disciplinas intelectuales, después de hablar de la corrupción de la Gramática y de la Medicina, se fija Carbajal en la Dialéctica; y escribe así: «Quid de Dialectica dicam? Me tempus deficeret, si eius exilium, et iustissimas querelas et fontes, unde id evenerit, in praesentia narrarem. O ignorantissimos et garrulos Sophistas. Nam vos mea petit oratio. Laxos dico, Enzinas, Dullaertos, Prados, Spinosas, Coronelos, Quadrupertitos, et reliquos huius farinae mystas. Quur venustissimam puellam e nostris finibus relegastis? Quur Sophisticem, quae Hebraeis, Caldaeis, Aegyptiis, Arabibus, Graecis ac Latinis semper ludibrio fuit, in scholas sanctissimas Christianorum invexistis? Tam vilem rem existimastis esse veritatem, pro qua asserenda Christus mortuus est, quae Dialectica tanquam instrumento utitur, ut ob vanissimam ostentationem, popularemque auram, quam Sofistice conciliat, decreveritis Dialecticae bellum inferre? Quae, quae sua sunt, simplici stilo inquirit, inventaque tutatur, errores profligat, errantes reducit, caeteraque agit, quae decent Theologiae fidis-

simam ancillam. Vos vero loco veritatis, quae simplicissima est, monstra illa, suppositiones, obligationes, exponibilia, insolubilia, calculationes et reliqua interminata, et quasi quoddam falsitatis pelagus nobis discenda tradidistis, ut obrueretis candida iuvenum ingenia. Ut inter tot laqueos, tenebras et salebras, ac ferrea vincula, quasi ad Sireneos scopulos haereant ad veritatis lucem nunquam perventuri. Nomne apte possem hic meminisse Promethei ad Caucasi saxum ligati, cuius seu epar, seu cor, quoties renascitur, toties, a vulture decerpitur. Non enim poterunt Sophistae ullam ingenii subtilitatem invenire, quin a vulturibus, hoc est, ab aliis Sophistis discerpatur. Neque rursus tantum possunt decerpere alii Sophistae, quin aliae atque aliae inventiones his renascantur. Haerentque miseri illigati ad Caucasea saxa, contentique sunt hoc tormenti genere, quantumlibet ab aliis dilanientur. Unde Sapiens id videns ac ingemiscens, ait: creavit Deus hominem rectum, ipse autem inmiscuit se quaestionibus infinitis. Et non modo infinitis, sed inutilibus, et quae depravant ingenia, eaque captiosa faciunt, et a solida gravique doctrina avertunt» (21).

* * *

Como filósofo, Carbajal tiene, cual todo escritor que es hombre, defectos y méritos.

A mi entender, el defecto principal de Fray Luis en el orden filosófico está en que, por afán de huir de todo lo que tuviera conexión aun remota, con la Escolástica decadente y bárbara, abandonó por completo el método silogístico y escolástico. Esto fué causa de que las pruebas y argumentos del Franciscano andaluz fueran, a veces, como lanzados al papel a la buena de Dios, sin tener el nervio y vigor dialécticos indispensables en toda exposición verdaderamente racional y filosófica. Ejemplo, y bien adecuado, la demostración de la existencia de Dios, en que antes me fijé.

En cambio, el método de Carbajal para el gusto de los humanistas renacientes era perfectísimo. Fray Luis cumple a maravilla el fin que se propusieron tantos varones en el siglo XVI: reconciliar los estudios teológicos y filosóficos con el Renacimiento. Da importancia a la indagación racional, pero no excesiva; se preocupa del saber de la antigüedad clásica y del de los Santos Padres y Doctores eclesiás-

(21) Folios 19 v. y 20 r. Ed. cit.

ticos, sin menospreciar el de los escolásticos medievales, demostrando siempre erudición copiosa y legítima; y en cuanto al estilo, si Carbajal dijo al dedicar su libro a Don Carlos V: «Vitabo tamen pro virili barbariem ac perplexas disceptationes» (22), y en la advertencia preliminar al lector añadió: «opto hanc disciplinam scribere galeatam clypeatamque» (23), ¡a fe que consiguió plenamente su propósito!: por que, según entiende Menéndez y Pelayo, se expresó en un «estilo claro y ameno» (24) y empleando un «elegante latín, más suelto y fácil que el de Erasmo» (25).

Este esmero de latinista puro y correcto, llevó a Carbajal a sentir algún reparo en emplear los neologismos inventados por los escolásticos medievales; pero le venció, obligado a reconocer por la realidad que muchos de esos términos y frases significan tan adecuadamente las cosas y conceptos que no hay posibilidad de decir esto con precisión, brevedad y justeza si no es acudiendo a tales locuciones. Así, Fray Luis de Carbajal concluyó por adoptar muchas de esas expresiones, aunque sus pretensiones de humanista le hacían pedir perdón por emplearlas. Por ejemplo: utilizando la voz ente, escribe: «Nostra vero Theologia quum a creaturis ad Deum, hoc est, a contingentibus ad Ens (liceat hoc verbum uti) necessarium saepe procedat...» (26).

En la exposición doctrinal tuvo también Fray Luis aciertos evidentes. Véase, por ejemplo, cómo, al tratar en el capítulo XXVI de la inmutabilidad divina, declara lo que es la mutación en los séres: Decimos que es mutable lo que existe contingentemente en un sér en virtud de las distintas conversiones, alteraciones, generaciones y corrupciones que en él son posibles. Es, pues, necesario para que un sér sea mutable que propiamente se halle dentro de los predicamentos o categorías; que tenga realmente sustancia, cantidad, cualidad y relación. Así decimos que el hombre se muda, que es mutable, porque vemos que, ya existe ya no existe, ahora ama lo que antes odiaba ahora odia lo que antes amaba, ya aumenta ya disminuye, unas veces está distante y otras próximo a un punto determinado, etcétera, etc. Dícese también que se muda, que es mutable, todo lo que se mide en su duración o en su operación. Así se mudan los

---

(22) Folio 2 v. Epístola nuncupatoria. Ed. cit.
(23) Folio 5 r. Ed. cit.
(24) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. IV, Madrid, 1928, lib. IV, cap. I, § VI, pág. 108.
(25) Obra y edición citadas, pág. 105.
(26) Capítulo IV, fol. 13 r. Ed. cit.

astros, porque los vemos salir y ponerse, esto es, variar. El mismo cielo empíreo tiene medida: el evo; y así como su ser fué recibido de Dios, dejaría de existir si Dios le retirara el favor de conservarle. Los propios ángeles son mutables, no sólo en su esencia, pues pueden ser aniquilados si Dios lo quisiera, sino también en sus conocimientos y afectos. Sólo Dios es inmutable: porque Él sólo es acto puro y simplicísimo. Todas las criaturas son mutables: porque todas ellas constan de materia y forma, de acto y potencia, de género y diferencia, de potestad y energía (27). ¡Lástima que Carbajal no completara esta exposición, haciendo ver cómo todo sér compuesto y de algún modo en potencia, es necesariamente mutable!

En cuanto al criterio y a la doctrina, Fray Luis de Carbajal es escolástico; pero con suficiente independencia de juicio para abrazar la verdad donde quiera que la encuentra: «Ubicunque igitur et apud quoscumque veritatem invenero, ipsam utroque pollice, quod aiunt, amplectar» (28). Aunque en un arranque oratorio de independencia de juicio, Carbajal escribe a continuación: «neque patiar, ut quisquam me iuratum Scotistam aut alio quovis humano nomine appellet» (29), no puede negar que en la doctrina es escolástico de dirección franciscana. Así, cuando se trata de cuestiones científicas y escolásticas, son Aristóteles y el Maestro Duns Escoto los autores que más cita y a los que generalmente sigue. De Duns Escoto hace el elogio de llamarle «subtilis indagator veritatis» (30). En lo que, como antes dije, no es escolástico Carbajal es en el método y en el estilo; pues abandonó el silogismo y la disputa, y escribió en un latín cuidadísimo y culto.

El carácter distintivo y el mérito principal de nuestro Autor está en haber conocido la necesidad de corregir los defectos de la Escolástica decadente, siguiendo en esto tan de cerca a Juan Luis Vives que leyendo muchas de las páginas del libro *De restituta Theologia* parece que se tiene delante el tratado *De causis corruptarum artium;* y en no haberse contentado con esta labor crítica y negativa, sino en haber escrito un libro corrigiendo estos defectos y exponiendo la doctrina escolástica según el gusto renaciente. De este modo Carbajal fué, según dijo Menéndez y Pelayo: «el primero en restituir la teología a sus antiguas fuentes, y exornarla con las flores de las letras humanas, antecediendo en esto a Melchor Cano, y siguiendo

(27) Véanse los folios 63 r. al 66 r.; esto es, todo el cap. XXVII. Ed. cit.
(28) y (29) Epístola nuncupatoria, fol. 3 v. Ed. cit.
(30) Capítulo V, fol. 14 v. Ed. cit.

las huellas de Vives en el [tratado] *De causis corruptarum artium*» (31).

Se ve, pues, que con mucha razón escribió Menéndez y Pelayo que Fray Luis de Carbajal es «una de las figuras más nobles del Renacimiento español», (32): porque fué uno de los varones que más se distinguieron en la reforma de los estudios escolásticos. En el mismo siglo XVI, que fué el de Fray Luis de Carbajal, este fué reputado por uno de los más insignes teólogos que tuvo España. Así lo juzgan escritores de la talla de Juan Ginés de Sepúlveda (33) y Alfonso García Matamoros (34)...

---

(31) *Historia de los heterodoxos españoles*, t. IV, lib. IV, cap. I, §. VI, pág. 105. Ed. cit.

(32) Obra y edición citadas.

(33) Vid. el párrafo XXV de la carta a Fray Melchor Cano, t. III de las Obras de Sepúlveda, Madrid, 1780, pág. 61 de la sección de epístolas.

(34) *De adserenda hispanorum eruditione*, pág. 56 de la edición de las Obras de García Matamoros, impresa en Madrid en 1769.

SECCIÓN QUINTA.

ESCOLÁSTICOS DE DIRECCIÓN VARIA E INDEPENDIENTE.

CAPÍTULO I.

DIEGO TAPIA DE ALDANA.

De la biografía de este escritor sólo sé que vivió en el siglo XVI, que fué extremeño, de Cáceres; sacerdote, licenciado y freire santiaguista en el Convento de Uclés.

I. El diálogo «Philemon».

En 1588 el impresor salmantino Cornelio Bonardo estampó en sus talleres la obra que lleva por título: AD PHILIPPI SECUNDI HISPANIARUM CATHOLICI REGIS, PHILIPPUM FILIUM PRINCIPEM, AC LONGINQUA NOSTRORUM HOMINUM NAVIGATIONE NUPER REPERTI ORBIS HAEREDEM, DIALOGUS DE TRIPLICI BONO ET VERA HOMINIS NOBILITATE, QUI PHILEMON INSCRIBITUR, IACOBO TAPIA ALDANA AUTHORE (1).

A este diálogo debe Tapia el nombre que goza como escritor, pues no compuso ninguna otra obra, al menos que yo conozca; y, desde luego, por este libro incluyó Don Adolfo Bonilla y San Martín al Santiaguista de Cáceres en el índice de su Historia de la Filosofía Española en el siglo XVI.

El *Philemon* está dividido en tres libros: El I habla de la fortuna, la providencia y de si Dios es autor del mal, y de los premios y penas posteriores a la muerte. El II, de los fines de los buenos, y de las distintas clases de bien; de los bienes de fortuna, de la riqueza y la pobreza, del honor y la autoridad; de la prudencia, la justicia, la templan-

(1) Para este estudio del *Philemon* me sirvo del ejemplar de esta primera edición que guarda la Biblioteca Nacional de Madrid. Signatura: 2-41.250. Procede de la librería de la Victoria, de Madrid.

za, la fortaleza y la piedad hacia Dios; de los bienes del cuerpo: la salud, la hermosura, las fuerzas... El III, de los bienes del alma: la gloria y la nobleza.

En la dedicatoria del *Philemon* al Príncipe Don Felipe da el propio Autor idea de lo que contiene el libro: «Multa obiter de imperii gerendi ratione, deque administrandae reipublicae facultate a nobis dicta sunt, de sapientia et religione; de providentia divina; de ea (quae vulgo fingitur, et ab ethnicis credita est Dea) temeraria ac caeca fortuna. Ut interim de assentatione vitanda (quae una pestis in aula saepe conspicitur) deque turpi amore fugiendo, cui pabula suppeditant opes, aliisque item non paucis commemorem nihil. Quae proculdubio omnia, non ipsa tantum multiplici rerum sylva, sed exemplorum etiam ubertate ac non infertili copia oblectare te poterunt, ac dulci quandam varietatis illecebra morari animum, et voluptate summa perfundere. Accedit eodem, de gloria nominis, et germanae nobilitatis ratione in calce operis ex industria appensa particula, cuius facile lectio docebit nobilitatem veram ex sola animi nasci virtute» (2). Como fin principal y síntesis del *Diálogo* creo que pueden presentarse las palabras del prefacio «ad pium candidumque lectorem», en las que Tapia asegura proponerse escribir de aquellas cosas: «quae ad inferendam animis hominum virtutem plurimum habent ponderis, expurgandisque sunt vitiis maxime accommodata» (3).

En la dedicatoria asegura el Autor: que la redacción del *Diálogo* fué trabajo esmerado y lento: «in quo multum a me et temporis et laboris insumptum» (4); que sigue a los autores más célebres y de mayor fama; que ésta era la primera de sus obras; y que la escribe hallándose en edad de formación y estudio.

* * *

Basta la noticia dada para que cualquiera vea que el *Philemon* no es obra filosófica, aunque en ella haya doctrinas filosóficas; que, por cierto, no tienen nada de nuevo y original. Voy a justificar estos asertos presentando para ello algo de lo que el *Diálogo* encierra referente a Filosofía.

En materia psicológica, merece la pena de que subrayemos lo siguiente:

---

(2) Folio 2 r. sin numerar. Ed. cit.
(3) Folio 5 r. sin numeración. Ed. cit.
(4) Folio 1 r. sin numeración. Ed. cit.

Coloca en distintos órganos corporales la sede de las pasiones: «Quod si, ut medici dicunt, laetitiae affectus in splene est, irae in felle, libidinis in iecore, timoris in corde» (5).

Explica bien lo muy adecuado y conforme que es a la naturaleza racional el poseer libre albedrío, afirmando que este «maxime rationalem naturam decet. Soluta enim ab omni necessitate, et voluntariam ac in sua potestate sitam, vitam a conditore adepta, per hoc quod ad imaginem Dei creata est, intelligit quidem bonum, et novit ipsius fruitionem, et permanens in boni speculatione ac intelligibilium fruitione, libertatem ac potestatem habet conservandi suam secundum naturam vitam. Habet autem etiam potestatem declinandi aliquando a bono. Id ipsum vero contigit ei... propter turpes voluptatum illecebras, carni fuerit admixta» (6).

Expone en estos términos por qué Dios dió libertad al hombre: «Sed et rogant illud statim, cur homini data est arbitrii ista libertas? qua et in fraudem leviter illici, atque adeo cadere posset? Respondeo, arbitrii libertatem, intelligentiae rationisque participem animantem decere maxime, ut libere, quae vellet efficiens, virtute pater et ianua. Quae nisi voluntaria sit ac libera, esse ulla non potest. Adeo virtus ipsa nihil amat adactum, nihil coactum, nihil violentum» (7). Es también causa y razón de que el hombre goce de libertad el haber sido creado a imagen de Dios: «Soluta enim ab omni necessitate, et voluntariam ac in sua potestate sitam, vitam a conditore adepta, per hoc quod ad imaginem Dei creata est» (8). También parece que Tapia colocó en la inmortalidad del alma la razón y fundamento de ser el hombre libre: «Solus homo ex universis terrenis animantibus duplicis naturae censetur: mortalis quidem propter corpus, inmortalis autem propter hominem ipsum consubstantialem. Inmortalis enim est, cuntorumque arbitrium obtinet. Caetera vero viventia, quae mortalia sunt, fato subiecta patiuntur» (9).

En lo concerniente a Filosofía Moral, creo pueden presentarse como muestras de las doctrinas de Tapia, las siguientes:

Explicó con un simil muy feliz, tomado de San Basilio, cómo, sin que nadie se lo enseñe al hombre, es muy natural a éste aborrecer y huir el vicio: «Quemadmodum, inquit, nulla disciplina nos docet,

(5) Libro I, pág. 73, col. 1.ª Ed. cit.
(6) Libro I, pág. 69, col. 1.ª Ed. cit.
(7) Libro I, pág. 83, col. 2.ª Ed. cit.
(8) Libro I, pág. 69, col. 1.ª Ed. cit.
(9) Libro I, pág. 55, col. 2.ª Ed. cit.

morbum odisse, sed spontaneam habemus calumniam ac detractionem adversus ea, quae nobis molesta sunt, sic etiam est animae quaedam declinatio et fuga vitii citra doctrinam. Omne autem vitium, est animae aegritudo. Virtus vero sanitatis rationem obtinet. Recte enim quidam sanitatem definierunt, esse stabilitatem actionum secundum naturam» (10).

Enuncia, aunque sin pruebas ni explicaciones, algunos principios básicos de Moral, v. g.: que la virtud «nisi voluntaria sit ac libera, esse ulla non potest» (11); que toda la variedad de leyes humanas «illuc tendunt, ut sine iniuria in pace ac tranquillitate vivatur, omniumque et otio et incolumitati serviatur» (12).

Explica también con otro símil muy feliz cómo existe el mal moral sin que Dios le haya creado, y sin que él sea por su naturaleza increado: «Vicissim interroguentur qui talia quaerunt, unde morbus? Neque enim ingenitus est morbus, neque tamen opificium Dei. Sed creata quidem sunt animalia, cum conveniente ipsius structura secundum naturam, et ad vitam producta sunt membris absoluta. Aegrotaverunt autem ex naturali statu emota. Discendunt enim a sanitate aut propter pravam dietam, aut ob quascunque causas morbificas. Igitur corpus quidem creavit Deus non morbum, et animam item fecit Deus, non autem peccatum. Vitiata est autem anima ex naturali statu emota. Quod vero erat ipsi praecipuum bonum? Assessio Dei et coniunctio per dilectionem a qua ubi decidit, varis et omnis generis malis vitiata est. Cur autem ad malum suscipiendum pervia fuit? Propter liberum arbitrium, quae maxime rationalem naturam decet» (13).

También tiene el *Philemon* detalles concernientes a la Historia de la Filosofía, como el comienzo del libro II, en el que se trata de varias escuelas filosóficas griegas: Sócrates, Platón, Aristóteles. Sin embargo, de todo esto habla Tapia en términos generales y en forma conocidísima, sin que en tales páginas haya rasgo alguno de novedad que merezca ser notado.

Cual ejemplo del modo cómo expone Tapia doctrinas corrientes, voy a presentar la explicación que da del hecho de oscurecer las pasiones la inteligencia y de dar origen a males y miserias de orden moral en el hombre: «Nempe, quod parum affectibus liberi, agendis rebus

(10) Libro I, pág. 45, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.
(11) Libro I pág. 83, col. 2.ª Ed. cit.
(12) Libro I, pág. 35, col. 2.ª Ed. cit.
(13) Libro I, pág. 68, col. 2.ª y pág. 69, col. 1.ª Ed. cit.

involuimur. Insano enim affectionis turbidae agitati impulsu dum sumus, exacti iudicii normae locus nullus relinquitur, idcirco quae ad censenda rerum merita ingenio plerumque turpiter hebescimus, ac valde animo sumus infirmo... Nunc propter adulterati corruptelam iudici et propinquam stationem, quia ipsorum in confinio moralis virtus est posita, vicini mali contagione haud raro infecta, suo mens orbata lumine, quasi hallucinabunda versatur in tenebris, in illa saepe manus iniiciens, quae voluptatem aliquam sensus corpori dum advehunt, acerbum sibi virus et perniciem machinantur. Ubi enim sui oblivisci per vaecordiam mens est coepta, vili quodam et turpi famulatu, illi protinus servire incipit parti, cui vera ac recta lege naturae imperare debebat. Ex quo fit, contagione ut morbi infecta, illa caeteris anteponat et praeferat, quae desideriis huius adimplendis natura magis videntur accommodata. Dum que non tam ruenti animo fultura, quam corpori pabulum quaeritur, insolentia pastus efferum, bruti instar animantis, largior cui victus exuberat, misere cuncta devastat. Hinc non tam sapientiae ac verae dignitatis splendor, quam Fortunae dexter eventus, non tam consilium sanum, quam successus prosper rebus in improbis, non tam virtutes quam voluptates, non tam sobrius et moderatus animus, rei ubi quid deest, quam affluentia et rerum summa copia a corruptae mentis hominibus communiter expetuntur, perinde quasi res aliqua externa generoso animo sit praestantior» (14).

II. Juicio de Tapia como filósofo.

El *Philemon* no es obra propiamente filosófica; es un tratado en el que se habla de algunas cuestiones morales, e incidentalmente de otras que atañen a otras partes de la Filosofía; pero de ninguna de ellas se discurre del modo propio y característico de la Filosofía, sino como en conversación o, mejor dicho, cual en un discurso oratorio.

La doctrina moral y filosófica de Tapia está conforme con la Escolástica en cuanto que es ortodoxa y católica; pues, como buen cristiano, el Escritor extremeño se sujeta en todas sus páginas a la autoridad de la Iglesia.

La forma de presentar esta doctrina moral, tampoco es escolástica, sino oratoria. Aunque Tapia llama diálogo a su escrito, más que

(14) Libro I, pág. 4, cols. 1.ª y 2.ª Ed. cit.

diálogo es una serie de discursos que pronuncian Filemón y Nicetes. El lenguaje es clásico y cuidado.

La erudición, mucha y de buena ley. Cita multitud de autores, filósofos: Platón, Aristóteles, Plutarco, Hipócrates, Galeno, Plotino, Cicerón, Séneca, etc.; literatos: Homero, Horacio, Ovidio, Marcial, Plauto, Lucrecio, etc.; santos padres de la Iglesia: San Basilio, San Agustín...; y doctores: Boecio...

Respecto a la erudición y al estilo de Tapia hallo muy justo el juicio que del *Philemon* emite Don Francisco Cerdá y Rico: «Fateor, me cum primum in hunc librum incidissem, de quo ne fando quidem antea inaudieram, summopere admiratum, et summam auctoris eruditionem: nam nullum videtur e priscis scriptoribus non manibus versasse, et mirificam orationis elegantiam majestatemque, in qua nihil aliud culpare possis, nisi quod interdum supra dialogui leges assurgit, et velut amnis monte decurrens ore ruit profundo. Sed qui aliter fieri poterat in argumento omnium nobilissimo ac copiossissimo? Ut vero, quaeis praecipue de rebus in opere oppido quam rarissimo, et qui non sine maxima utilitate legi potest, pertractetur» (15).

Bien puede, pues, decirse con Don Nicolás Antonio que Tapia de Aldana: «multiplicem doctrinam suam ostendit in diserto atque erudito opere, cui sic inscripsit: *Philemon dialogui*» (16).

---

(15) *Appendix II. De hispanis purioris latinatis cultoribus,* a los *Gerardi Joannis Vossii Retorices contractae... Libri quinque,* Madrid, 1781, págs. 98 y 99.

(16) *Bibliotheca hispana nova,* t. I, Madrid, 1783, pág. 318, col. 2.ª

CAPÍTULO II.

ESCOLÁSTICOS DE DIRECCIÓN VARIA.

Hubo en la España del siglo XVI otros filósofos dignos de que sus nombres queden, por lo menos, consignados en estas páginas, por corresponder a escolásticos más o menos acentuados y de dirección varia, (1) pertenecientes a órdenes religiosas distintas de las ya estudiadas, al clero secular, seglares...

El maestro PEDRO MARGALLO, Colegial de Santa Cruz de Valladolid y de San Bartolomé el Viejo de Salamanca, catedrático de Filosofía Moral en la Universidad salmantina, competidor de Fray Francisco de Vitoria en las oposiciones de éste a la cátedra de *prima* de Teología de la Universidad citada, más tarde primer catedrático de *prima* de Teología en la Universidad de Coimbra, buscado para este puesto por Don Juan III de Portugal; y filósofo que dejó escrito un *Physices compendium*, impreso en Salamanca en 1520. Mereció ser loado por Arias Montano, quien le reconoce:

«Ingenio clarus, doctrina clarus utraque».

DON DIEGO RAMÍREZ DE FUENLEAL, catedrático de Durando

---

(1) En esta sección: Escolásticos de dirección varia, parece debiéramos ocuparnos de la escuela luliana, que en la España del siglo XVI. fué objeto de predilección por parte del magnífico Cardenal Don Fray Francisco Jiménez de Cisneros y del Rey Prudente Don Felipe II, y que logró filósofos, si no de primera magnitud, sí muy dignos de consideración, como Fray Jaime Jener, Pedro de Guevara, Alonso de Proaza, Juan de Herrera, Pedro Sánchez de Lizarrazu... Sin embargo, como el índice de Bonilla, base de este concurso, incluye a los lulianos españoles del siglo XVI en la sección dedicada a estudiar el influjo de la Filosofía del Beato Lull, y esta sección la coloca al hablar de este, en el siglo XIII, no debe ser el historiador de la Filosofía Española en el siglo XVI quien se ocupe de los lulianos susodichos, sino el de los siglos XIII al XV.

en la Universidad de Salamanca, Obispo de Astorga, Málaga y Cuenca; embajador de España en Francia e Inglaterra y presidente de la Real Chancillería de Valladolid. Escribió varios libros históricos, teológicos y filosóficos, como el tratado *De potentiis animae* y unos comentarios a la *Económica* de Aristóteles, que no sé yo que se hayan impreso.

Pedro de Espinosa, profesor de Filosofía en Salamanca y autor de varias obras correspondientes a esta ciencia, impresas en Salamanca en 1534: *Summulas, seu summam Dialecticae, Summam librorum Elenchorum et Topicorum Aristotelis*, comentarios a los *Predicables* de Porfirio y a los tratados de las *Categorías, Periermenias* y *Analíticos posteriores* de Aristóteles, y de una Filosofía Natural.

Don Martín Pérez de Ayala, discípulo de Fray Francisco de Vitoria, profesor de Filosofía en Toledo y de Teología en Granada, teólogo brillantísimo en Trento, concurrente a la Dieta de Worns, Obispo de Guadix y de Segovia y Arzobispo de Valencia. Escribió varios libros teológicos y canónicos, entre los que sobresale el *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus* (Colonia, 1549) y un tratado filosófico: *Commentaria in universalia Porphyrii*, que se imprimió en Granada en 1537.

El Doctor Mateo Dueñas Ormaza, que en 1569 publicó en Venecia un tratado *De instrumento instrumentorum sive de Dialectica libri IV*, dedicado al Papa San Pío V.

El granadino Miguel de Palacios, Magistral de León y Lectoral de Ciudad Rodrigo: «Vir in omnibus theologiae partibus, sive quae ab schola cognominari solet, sive quae mores dirigit, sive tandem quae Biblia interpretatur, aeque valens expertusque: quam ei laudem eruditissimos doctrinae multiplicis commentarios in lucem editos perire nunquam aut decrescere permissuros speramus», según Don Nicolás Antonio (2). También fué Palacios filósofo; y en 1555 publicó en Salamanca un infolio titulado *In tres libros Aristotelis De anima commentarii, una cum quaestionibus in locos obscuros subtilissimis.*

El Doctor Francisco de Pisa, Capellán mozárabe de Toledo y catedrático de Filosofía en el Colegio de Santa Catalina de la misma ciudad. Escribió varias obras de piedad, Teología, Liturgia, Historia, Hagiografía; y un *Commentarius in libros tres Aristotelis de anima, una cum quaestionibus, quae suis locis inseruntur*, que imprimió en Madrid Francisco Sánchez, en 1575 y está dedicado a Doña Luisa de la Cerda.

El Maestro Juan Serrano, catedrático de Filosofía en la Univer-

(2) *Bibliotheca hispana nova*, t. II, Madrid, 1786, pág. 143, col. 2.ª.

sidad de Zaragoza, que fué autor de unas *Dialecticas institutiones*, impresas en 1562 por Agustín Millán, de Zaragoza.

El canónigo y profesor de Filosofía en Huesca MARTÍN DE SANTOLARIA, que en 1585 publicó un tratado de Dialéctica.

El Doctor CRISTÓBAL DE RAMONEDA, capiscol de Urgel y profesor de Filosofía en Perpiñán, y autor de un libro intitulado *Commentaria in librum Divi Thomae de ente et essentia*, que imprimió Sansón Arbus en Perpiñán en 1596.

El canónigo legionense DON ANTONIO DE OBREGÓN Y CERECEDA, sin duda montañés de abolengo, si no lo fué también de nacimiento, que vivió a fines del siglo XVI y a principios del XVII y publicó, en 1603, en Valladolid unos discursos sobre la Filosofía Moral de Aristóteles.

Los carmelitas: FRAY BENITO ENRÍQUEZ, hispalense, profesor de Sagrada Escritura en Granada y autor de unas *Metaphysicae praelectiones*, que no sé si han visto la luz pública, y de unos comentarios a Santo Tomás; y FRAY JUAN PEDROLO, catalán, profesor de Filosofía y autor de dos libros de *Lecturas logicales*.

Los cistercienses: FRAY MARSILIO VÁZQUEZ, toledano, profesor de Filosofía y de Teología en Italia, muerto en Florencia en 1611, que comentó, en ocho tomos, la Filosofía aristotélica e intervino, incluso con un libro, en las cuestiones *De auxiliis* durante el pontificado de Clemente VIII; y el Obispo DON FRAY PEDRO DE OVIEDO, comentador de los libros dialécticos y físicos de Aristóteles y de la *Summa* de Santo Tomás.

. . . .

* * *

También deben tener aquí una mención varios autores que, aunque ex profeso no escribieron de Filosofía, en libros de otra índole demostraron no ser indignos de que se les llame filósofos.

¿Quién desconocerá, por ejemplo, la importancia que para lo que hoy se denomina Psicología experimental tuvieron tantos tratados de Moral casuística o de Ascética cristiana, en cuanto que enseñaron a escudriñar lo más íntimo y recóndito de los actos humanos?

Entre los juristas españoles de este siglo hay, asimismo, muchos que tienen importancia para la Filosofía: porque no son meros glosadores de textos positivos del Derecho, sino que, como decía Hugo

Grocio: «Scolasticam subtilitatem cum legum et canonum cognitione conjunxerunt» (3).

El famoso Doctor navarro Don Martín de Azpilcueta, lumbrera de las universidades de Tolosa de Francia, Cahors, Salamanca y Coimbra; defensor del Arzobispo Carranza, así en España como en Roma; rey de los canonistas de su época; y que, si bien es cierto que no escribió obra alguna de Filosofía, expuso, no obstante, en sus tratados canónicos algunos puntos de Filosofía Moral y Jurídica, como la doctrina, de tanta importancia en el Derecho Político y de tan grande aplicación al estudiar los remedios contra la tiranía, según la cual, al transmitir el pueblo la autoridad, que inmediatamente ha recibido de Dios, a la persona en quien se concreta la soberanía, lo hace de suerte que *in habitu* la conserva siempre, de modo que en determinados casos de tiranía puede la sociedad recoger la soberanía, desposeyendo de ella al tirano (4). Además Azpilcueta procuró fundamentar filosóficamente sus escritos (5).

Don Diego de Covarruvias de Leyva, Obispo de Ciudad Rodrigo y de Segovia, Presidente del Consejo de Castilla, asistente al Concilio de Trento y jurista tan excelso que dijo de él Baltasar Sebastián Navarro, en el prólogo al *Tesoro de la lengua castellana*,

---

(3) *De jure belli ac pacis libri tres*, Amsterdam, 1680, Prolegomena, §. 55, pág. XIX.

(4) «Regnum non esse regis, sed communitatis et ipsam potestatem jure naturali esse ipsius communitatis, non regis: ob idque non posse communitatem ob se penitus abdicare» (Relección sobre el capítulo «Novit ille qui nihil ignorat» del Papa Inocencio III, Notab. III, núm. 100. Esta relección se imprimió por primera vez en Coimbra en 1548 por Juan Barreiro y Juan Alvares).

(5) El deseo de Azpilcueta de fundar bien sus tratados en doctrinas filosóficas aparece claro en el *Manual de confessores y penitentes*, que, después de publicado en portugués (1552) y en castellano (Coimbra, Juan Barreiro y Juan Alvares, 1553), tradujo e imprimió en latín, rotulándole *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium* (Roma, 1573). No obstante ser esta obra práctica de Teología Moral y sin grandes pretenciones científicas, comiénzala el Doctor navarro exponiendo brevemente, en los preludios que agregó a la edición latina, algunas nociones respecto al alma humana y a sus facultades y actos. El alma humana «est substantia per se subsistens, incorporea, immortalis, creata a Deo de nihilo, cum infunditur corpori, ut sit tanquam forma substantialis eius per se, ad beatitudinem per gratiam et bona opera consequendam apta» (pág. 3, ed. de Lyon, 1583). Contra el parecer de Santo Tomás y siguiendo a Duns Escoto, cree Azpilcueta que las facultades de orden intelectual no se distinguen realmente de la esencia del alma, sino que son esta misma en cuanto que ejerce distintos actos y operaciones.

Sobre Azpilcueta hay un buen estudio: *El Doctor navarro Don Martín de Azpilcueta y sus obras* por Don Mariano Arigita y Lases.

que es «el hombre mayor en el conocimiento de las letras humanas y divinas que ha tenido España; el que las naciones extranjeras llaman el Bártulo Español» (6), porque, como dijo Don Francisco Cerdá y Rico: «Scripta, queis rempublicam ditavit litterariam, hominem produnt in omni disciplinarum genere ad miraculum eruditum, et, quod caput est, acris et defaecati judicii» (7).

El vallisoletano Fernando Vázquez Menchaca, catedrático de Salamanca, jurisconsulto enviado al Concilio de Trento por Don Felipe II y autor de varias obras jurídicas, como un tratado *De vero jure naturali*, que dejó inédito, y de los famosos *Controversiarum illustrium... libri tres*, impresos en Barcelona en 1563, que tuvo a la vista para escribir el tratado *De jure belli ac pacis* Hugo Grocio, quien llama a Vázquez Menchaca: «Decus illud Hispaniae, cujus nec in explendendo jure subtilitatem, nec in docendo libertatem unquam desideres». Gloria singular de Vázquez Menchaca fué el haber proclamado la libertad de los mares antes que Grocio (8).

Baltasar de Ayala, que aunque nació en Amberes en 1548 y por línea materna tenía ascendencia flamenca, puede ser considerado como verdadero español, porque su padre, Diego de Ayala, fué burgalés, y española fué asimismo toda su ascendencia paterna, y a España sirvió como auditor general del ejército del Príncipe Alejandro Farnesio. Ayala, que se graduó de licenciado en Derecho en la Universidad de Lovaina, escribió un tratado en tres libros *De jure belli, et officiis bellicis, et disciplina milirari*, impreso en Duai en 1582 sin que el Autor revisara el manuscrito, pues, a la sazón, se hallaba con el ejército de operaciones. En esta obra, dirigida al Príncipe Farnesio, Ayala estudia la guerra desde el punto de vista de la

---

(6) Puede servir de ejemplo de la importancia que en la práctica misma de la jurisprudencia tenían para estos autores cuestiones filosóficas que al parecer de algunos son microscópicas, el cap. XIII del lib. I de las *Variarum ex iure pontificio et caesareo resolutionum* de Don Diego de Covarruvias de Leyva. En él examina minuciosamente y distinguiendo los distintos casos que en la práctica pueden ofrecerse, si la proposición indefinida ha de equivaler y poseer fuerza de proposición universal. Vid. las págs. 215 a 218 del t. I *Didaci Covarruvias a Leyva... omnia opera*, Lyon, 1586.

(7) *Appendix II. De hispanis purioris latinitatis cultoribus*, a los *Gerardi Joannis Vossii Rhetorices Contractae... libri quinque*. Madrid, 1781, pág. 77.

(8) Vid. el estudio *Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569)* de Don Adolfo Miaja de la Muela, cap. V, Valladolid, 1933. Por acuerdo de la Universidad de Valladolid se ha hecho una edición bilingüe de los *Controversiarum illustrium... libri tres*, traducidos y anotados por Don Fidel Rodríguez Alcalde e impresos en Valladolid en 1931 el t. 1.º, 1932 el 2.º

Filosofía Jurídica, para hacer que aquella se conforme con lo que exige la justicia. Examina las causas de la guerra justa: defensa de la patria, de la propia persona, de los amigos y aliados y de la propiedad. Establece que no es causa justa de la guerra la sola infidelidad de los gentiles, si bien reconoce serlo el impedir que los infieles violen el derecho de los cristianos a predicar el Evangelio por todo el mundo. Examina lo que es lícito dentro de la guerra, indagando si en ella pueden los vencidos ser sometidos a esclavitud y si se puede faltar a lo pactado. También inquiere si es lícito matar al tirano. Hugo Grocio asegura que tuvo a la vista las obras de Baltasar de Ayala cuando redactó los *De jure belli ac pacis libri tres* (9).

El Agustino Fray Pedro de Aragón (aunque sus verdaderos apellidos fueran Castillo y Godínez, como hijo de Antonio del Castillo y Doña Inés Godínez de Santesteban), titular de la cátedra de Escoto en la Universidad de Salamanca, quien, al comentar las cuestiones 57 a la 100 de la *secunda secundae* de la *Summa* de Santo Tomás, compuso un tratado *De justitia et jure* (10) (impreso en 1590 por Guillermo Foquel en Salamanca) tan acabado que fué tenido como clásico y de autoridad evidente entre moralistas y jurisconsultos.

Luis de Alcázar, precursor asimismo de Grocio y tratadista de Derecho Natural.

El aragonés Don Antonio Agustín, astro de primera magnitud en el Concilio Tridentino, Obispo de Lérida, Arzobispo de Tarragona, arqueólogo, humanista y jurisconsulto tan eximio que, sin exageración, se le puede llamar Ulpiano o Papiniano del siglo XVI (11).

. . . .

(9) *De jure belli ac pacis libri tres*. Prolegomena, pág. XIII. Ed. cit.

(10) He usado el ejemplar de la Biblioteca Nacional de Madrid; Signatura: 2-35.843. Procede de la librería del Convento de San Gil, de Madrid.

(11) Puede verse el estudio que sobre Don Antonio Agustín incluyó Don Gregorio Mayans y Siscar en el segundo de los volúmenes de las obras del Arzobispo impresas en Luca en 1765.

EPÍLOGO.

Dijo Don Gumersindo Laverde que: «En tiempo de Carlos I y Felipe II, la filosofía española crece y se ensancha vigorosamente... reflejando en su severa grandeza la grandeza del imperio de ambos mundos» (1). Y así fué, en efecto; y aun siendo mostrado por guía tan torpe como lo es quien esto escribe, el cuadro que ofrece la Filosofía Española del siglo XVI es asombroso y admirable. Cuando se dejan los libros y papeles que ha sido necesario manejar para escribir esta *Historia,* y el entendimiento reflexiona sobre el caudal filosófico atesorado por aquellos varones portentosos, y por ellos legado a la posteridad, hasta se duda si será realidad y no sueño lo que se tiene delante. Perfeccionamiento de sistemas filosóficos expuestos anteriormente; invención y organización de nuevos sistemas y doctrinas; síntesis admirables de filosofías antiguas; presentación de ideas originalísimas; descubrimiento de ciencias desconocidas; depuración y perfeccionamiento de métodos y procedimientos..., cuanto puede pedir en el orden filosófico el crítico más exigente, todo eso se encuentra en la España del siglo XVI.

El platonismo fué perfeccionado por Sebastián Fox Morcillo con la perfección más excelsa a que podía aspirar: la de resolver en armónica concordia la oposición que le enfrentaba con el Peripatetismo.

El Estagirita era: traducido al latín por Juan Ginés de Sepúlveda, Pedro de Fonseca... y al castellano por Pedro Simón Abril...; parafraseado por Don Diego de Mendoza; explicado y comentado por el mismo Sepúlveda, Pedro Juan Núñez, Juan Bautista Monllor, Juan Monzó, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Tomás de Mercado, Francisco de Toledo...; defendido por Gaspar Cardillo de Villalpando, Pedro Martínez, Antonio de Govea...; y ordenado para que pudiera

(1) *Ensayos críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública españolas. La Filosofía Española,* §. II, Lugo, 1868, pág. 361.

ser fácilmente conocido y estudiado por Fray Francisco Ruiz en el *Index locupletissimus*.

Nuevas direcciones o sistemas filosóficos, aparecieron, por lo menos, dos en la España del siglo XVI: el vivismo, en quien se hallan muchos de los principios de la Filosofía Moderna; y el suarismo, sistema escolástico distinto del escotismo y del tomismo, que gozó desde su nacimiento de vitalidad potente y robusta.

Ideas originales, ¿quién podrá enumerar todas las que surgieron en los entendimientos de los filósofos españoles de la décimasexta centuria si, aun prescindiendo de detalles y atendiendo solamente a las cuestiones de mayor bulto y relieve, tenemos: en Vives, Gómez Pereira, Huarte..., muchas de las que pasan como novedades filosóficas de Descartes, Kant, los frenólogos, ...; en Báñez y en Molina, los organizadores de los dos sistemas más perfectos y seguidos que ha podido excogitar la mente humana para armonizar la acción divina y la libertad humana en los actos libres del hombre; y en Bartolomé de Medina, el padre del probabilismo moral?

Síntesis de doctrinas antiguas y ya clásicas en la Filosofía, no se hizo en toda la Edad Moderna una siquiera que fuera comparable en amplitud y total acabamiento con la que respecto a la Filosofía Escolástica llevó a cabo Francisco Suárez en sus *Metaphisicae disputationes*.

Nuevas ciencias y en número crecido brotaron de los libros de los filósofos españoles del primer siglo del reinado de los Austrias. La Filosofía del Lenguaje o Gramática General, de la *Minerva* del Brocense; la Historia de la Filosofía a lo Ritter o a lo Zeller, de las *Académicas* de Pedro de Valencia; la Metafísica Escolástica, de modo orgánico, acabado y perfecto, de las *Disputationes* suarecianas; el Derecho Natural o Filosofía del Derecho, del tratado *De justitia et jure* de Domingo de Soto; el Derecho Internacional, de las *Relectiones* de Vitoria; el Derecho Penal, del tratado *De potestate legis poenalis* de Fray Alonso de Castro; la Lógica de la Teología, de los libros *De locis theologicis* de Melchor Cano; y la Ontología y la Teodicea, de la *Philosophiae prima pars* de Diego de Zúñiga, si no en su cabal desarrollo, sí en el reconocimiento de su necesidad y distinción respecto a las demás disciplinas filosóficas.

La depuración de los métodos filosóficos hasta entonces usados, y la presentación de otros nuevos, no la hizo nadie en la época del Renacimiento como los filósofos españoles. Vives fué el gran crítico de las torpezas metodológicas de los escolásticos decadentes y el

propugnador del procedimiento experimental e inductivo aun antes que Lord Bacon. Vitoria, Cano, Suárez... llevaron al método escolástico a su perfección ideal, haciendo que sin perder nada en punto a solidez, agudeza, claridad, orden y sencillez, se armonice con la corrección en el estilo.

Y junto a esta labor de gigantes conducida a feliz término por los titanes hispanos que hemos enumerado, van el trabajo y el esfuerzo de innumerables maestros y escritores que en otra esfera de acción más modesta hicieron también progresar la Filosofía.

En verdad que, según escribió Menéndez y Pelayo (2), el siglo XVI puede considerarse como la edad dorada de la Filosofía en España: porque no ha habido otro en la Patria en el que brillara tanto el genio filosófico de nuestra raza; y porque no hay nación en la historia que, después de la Redención, pueda presentar un siglo tan importante para la Filosofía, por el número de los pensadores, la trascendencia de los libros, el perfeccionamiento de los métodos, la novedad de las ideas y la originalidad de los sistemas, como lo fué el siglo XVI en España.

---

(2) *La Ciencia española*, t. I, Madrid, 1887, pág. 7.

ÍNDICE ONOMÁSTICO.

ÍNDICE ONOMÁSTICO.

Aunque en esta obra se han deslizado algunas erratas, son fácilmente subsanables por el lector. Sin embargo, porque puede alterar el verdadero sentido del texto se hace constar que en las líneas 19 y 20 de la pág. 493 del Tomo I se dice: «Al conocer este al alma se enamora de su hermosura y aspira a unirse a ésta para así perfeccionarse», debe decir: Al conocer a éste el alma se enamora de su hermosura y aspira a unirse a ésta para así perfeccionarse.

Esta obra se terminó de imprimir en
los talleres tipográficos de
«Aldus, S. A.», de Santander,
en el mes de octubre del
año mil novecientos
cuarenta y uno.

Laus Deo.